MANUALE DI FILOSOFIA

« La filosofia, per giovare al
« genere umano, deve sollevar e
« reggere l'uomo caduto e debole,
« non convellergli la natura, nè
« abbandonarlo nella sua corru-
« zione ». G. B. Vico, Principii di
scienza nuova. Lib. 1.

PROEMIO

Nel desiderio e nello intento di giovare alla studiosa gioventù pubblico questo mio MANUALE DI FILOSOFIA AD USO DE' LICEI. I principii della scienza in esso svolti sono affatto identici a quelli del mio CORSO SOMMARIO DI FILOSOFIA RAZIONALE (1): se non che nell'esposizione delle filosofiche teorie mi studiai per quanto mi fu possibile di meglio avvicinarle all' intelligenza dei giovani ingegni per cui sono dettate, e di sciogliere con brevi e chiari tratti quelle obbiezioni che mi si presentarono alla mente, o mi vennero dalle effemeridi o da persone benevole, cui protesto la mia più sincera riconoscenza; essendo sempre stato unico scopo de' miei studi la ricerca della verità, come fu sempre mia massima di seguirla, coglierla e adottarla dovunque mi fu concesso trovarla. Trattando della Logica, mi giovai a grand'uopo della pregevolissima opera di Antonio Rosmini e di quella del Chiarissimo Prof. G. B. Peyretti, e con la scorta loro mi sono nella prima parte alquanto esteso; perchè giudicai essere necessaria cosa, non che utile, la cono-

(1) Diviso in due tomi pubblicati in Genova dalla Tipografia Ferrando il 1° nel 1851, e il 2° nel 1853.

scenza degli atti della ragione nei loro caratteri formali, per saperli compiere con rettitudine e raggiungere per essi con certezza la verità. Quella serie continua di definizioni e divisioni, che i primi capi comprendono, forse non andrà a' versi di tutti; e ad alcuni un tal metodo sembrerà pesante di troppo e fastidioso, ma considerato nel rispetto didascalico ha molti vantaggi ed io lo reputo conveniente: imperocchè trattandosi d' un Manuale scolastico, che di sua natura dev' essere accompagnato ed illustrato dalle spiegazioni del Professore, è mestieri che le teorie vi si espongano bensì nella loro più compiuta sostanziale integrità e con la maggior possibile chiarezza, ma concisamente e sommariamente e per via di accurate definizioni; di guisachè rimanga libero campo all'insegnante di svolgerle nelle sue lezioni orali con quel metodo e con quell'ampiezza, che nel suo senno e nella sua perizia giudicherà di maggiore e più sicuro profitto a'suoi allievi; e gli studiosi possano fin da principio abituarsi alla precisione ed al rigore del linguaggio e delle formole scientifiche. Nella scelta delle materie presi a guida i programmi officiali, che nelle antiche provincie erano prescritti per gli esami di Magistero, all' infuori di alcune che per la loro importanza e gravità credetti necessario aggiungere; solamente ne modificai alquanto l' ordine e diedi un più esteso sviluppo a quelle parti che più dappresso riguardano lo scopo a cui il mio libro intende. E posso soggiungere che questo Manuale è in sostanza il sunto delle mie lezioni quando professava filosofia nel R. Collegio d' Asti.

Come allora il mio insegnamento mirava a educare colla mente il cuore degli elettissimi giovani di quella provincia, così ora in un campo più vasto allo scopo medesimo intendo per questo mio scritto: il che quanto sia vero può di leggieri discernere ed accertare chiunque, senza spirito di parte e scevra la mente di pregiudizii e di preconcette opinioni, abbia la pazienza di leggerlo. Conciossiacchè mi sia avviso, doversi riputare

inutile quella scienza che non influisce sulla vita pratica dell'uomo e non la migliora, e peggiore dell'ignoranza doversi riputare la cattiva scienza, che, oltre i mali propri che molti sono e perniciosissimi, ha tutti i mali di quella senza i beni che l'accompagnano. Antonio Rosmini dice che una filosofia, la quale non tenda al miglioramento dell'uomo è vana. G. B. Vico propone questo principio che « La Metafisica.... andando a conoscere la mente dell' uomo in Dio, per ciò che riconosce Dio fonte d' ogni vero, dee riconoscerlo regolator d' ogni bene: talchè la Metafisica dee essenzialmente adoperarsi a bene del genere umano » (Principii di S. N. lib. 2). E Seneca dimanda filosofo colui solo, che insegna la virtù: *Videndum utrum doceant isti virtutem, an non: si docent, philosophi sunt* (Ep. 88). Che se tale è e deve essere la vera filosofia, ei risulta evidente, che essa meglio di qualunque altra scienza s' indirizza e si atteggia al bene dell' uomo; perciò, quando venga insegnata non solo con dottrina e perizia ma con amore e zelo, dee raggiungere il suo scopo che è il miglioramento degli studiosi.

E per fermo, dell' intelletto è propria la scienza, della volontà l' azione; la scienza e l' azione in tanto sono buone, in quanto l' una è vera e virtuosa l'altra; quella perfeziona l' intelletto, questa la volontà, ed insieme unite costituiscono la *sapienza* che perfeziona l'umana persona. Egli è avviso dei savi più illustri e profondi dell' antichità, avere la *sapienza* due parti, che in essa trovansi come individualmente congiunte ed unite: l' una ha sede nella mente, e questa se si separa dall'altra e per mezzo della riflessione e del discorso ottiene ordine ed organismo, prende nome di scienza: l' altra ha propria sede nell'animo, nell'arbitrio nell'affetto, si diffonde in tutte le umane operazioni, e spazia nella vita pratica; ma se ben si considera, ella è quasi la stessa scienza, discesa dalla mente trasfusa nel sentimento, penetrata nella vita, dove con pieno e beneficentissimo imperio ogni

cosa regge e governa. Ora *filosofia* suona appunto *amore della sapienza.* Dunque l' insegnamento di questa scienza deve tendere di continuo al perfezionamento degli studiosi; e perciò mira a due fini: l' uno è *prossimo* ed intellettuale, che consiste nel preparare e somministrare degni cultori alla filosofia; i quali, usciti dai nostri licei e continuando l' affetto e il culto alla scienza, valgano a perpetuarne i progressi, o con la scorta e l' ajuto di lei possano con vero profitto alle altre discipline i loro studi applicare: l' altro è *rimoto* e morale, che consiste nell' educazione degli studiosi, cioè nel guidarli a far tesoro di scienza e di virtù; imperocchè l'insegnamento della filosofia dirigendo il pensiero de' giovinetti, ne trasforma le intellettuali potenze in altrettanti abiti riflessivi, che agevolano ed assicurano la cognizione scientifica della verità; e la verità per siffatta guisa sedendo abitualmente in cima de' loro pensieri, non può trattenersi dal penetrare per i suoi benefici effetti eziandio nell'intimo del loro cuore ed informarne l'affetto; di maniera che dal giro della cognizione passando all' azione, hanno essi a mostrarsi amanti e seguaci della verità non meno che della virtù.

Se la filosofia di sua natura deve tendere al miglioramento dell' uomo, direm noi che questo nobilissimo fine raggiunger si possa qualunque ne siano i suoi principii? certo che no: ma quella sola, i cui principii sono immutabili veri. Non è mia mente nè questo il luogo di passare a rassegna ed esporre la critica dei diversi filosofici sistemi; solamente ragion vuole che accenni quello da me adottato, fatto proprio, e svolto in questo mio Manuale. Se in materia di religione, la mia fede si fonda sicura e riposa pienamente tranquilla sull' autorità della cattolica Chiesa; in materia di filosofia quel sistema io seguo, che dopo lunghe e mature considerazioni giudicai più conforme al vero, e che, senza detrarre al merito degli altri, credo il solo che possa dare alla scienza un fondamento stabile inconcusso e fecondo. In

questa materia di tanta gravità ed importanza (quando non implichi opposizione alcuna cogli eterni veri che ci sono rivelati) non è autorità d' uomo, che muova il mio assenso e mi convinca; ma solamente la verità e il valore delle ragioni, onde si accerta, guidano il mio giudizio e confortano il mio assenso e valgono a persuadermi. La verità è patrimonio di tutti gli intelletti, a cui mirano come loro essenziale oggetto; non è esclusivo nè privilegio di pochi; ed è tanto bella e di tanto pregio che non si scapita a professarla pubblicamente ed a difenderla anche con pericolo di essere biasimati. Non è con ciò che io mi reputi infallibile, o mi tenga da più degli altri; non ho tanta presunzione, nè tento poggiare sì alto: questo solo posso asseverare ed è, di avere indirizzato ogni sforzo per raggiungere la verità nelle mie filosofiche ricerche, e di non proporre nè svolgere alcuna teoria, sì di speculativa sì di morale, se non in quanto la conosco vera e ne sono pienamente convinto e persuaso, e previo l' avviso d' uomini dotti e pii (1).

---

(1) Mi cade in acconcio il seguente brano d' una lettera autografa scrittami da Monsig. Gio. Battista De-Albertis di f. m. Arcivescovo di Nazianzo fin dal 23 Gennaio 1853 a proposito della mia Dissertazione *Della VISIONE IDEALE* pubblicata in Genova dalla tipografia Ferrando nel 1852. « Sono ora a » ringraziarla del piacere datomi colla nobile e meditata Dis- » sertazione, di che Le piacque arricchire il filosofico inse- » gnamento, ricalcando sui sensi per me di già espressi dal » sullodato D. Poggi alla sua cortese attenzione. E a toccare » di sì fatto piacere, premetto, che fin dal decimo anno, od » undecimo, del corrente millenio, dall' Eminentissimo, in al- » lora Padre, Lambruschini (scacciato da Roma e confinato in » Genova da quel Bonaparte) com' egli eralo stato dal Car- » dinal Gerdil, venni imbevuto (quanto però consentivanlo i » miei mezzi scarsissimi, e i cenni rapidi e rari, che attin- » gevane) del mirando sistema di *Malebranche:* che paruto- » mi, intorno l' origine delle idee, l' unico vero, l' unico ar- » monizzante colla dignità di nostra schiatta, l' unico idoneo » a ragionevolmente spiegare i rapporti delle due sostanze, che

Non può esistere nè concepirsi umana scienza propriamente detta senza principii, che anzi è dessa l'*esplicazione d'un principio*, cioè un sistema di cognizioni discorsive insieme ordinate e collegate per le loro reciproche relazioni e tutte dipendenti da una sola come da principio. Ora i principii della filosofia non dipendono

» costituiscono nostr'essere mi vi abbracciai con passione massimamente allo scorgere l'aquila dei Dottori S. Agostino, seguito assai palesemente dall'Angelo delle Scuole, e da più altri insigni Sapienti. Di che la brama ardentissima, che si fatto dettato altissimo, fondamento e base d'ogni sana filosofia, pigliasse ampia voga per le scuole d'Italia, d'Europa, del Mondo universo, sì per la sua veracità, che mi si pareva evidente, sì perchè il mirava attissimo a preludere alla Rivelazione, vale a dire, a renderne accettevole, irrepugnabilmente da ammettersi, ed autentica la realtà, l'esistenza, a ogni razza razionalisti e miscredenti. Laonde arguisca da per sè, quanta dovett'esser la mia gioia al venirmi sott'occhio uno stampato, piccolissimo di volume, ma cospicuo e magnifico per dettatura, il quale, rompendo la calca delle pseudo-filosofie, che sboccan d'ondunque a furia, di putido materialismo, d'autonomismo infernale ingombrando tutte le vie del sapere, e a dritta a sinistra conquidendole, sterminandole colla lor empia futilità, strappa l'uomo o lo dilunga dalle utopie psicologiche a riguardo di sè stesso, che l'abbrutiscono col venire dall'alta sfera sbattendolo, in cui la creazione lo ha locato; e mira a ridonar credito, e rimettere sul candelabro quella filosofia verace, troppo infaustamente da lunghi anni quasi del tutto abbandonata, della quale, (intravveduta ne' prischi tempi, e pur da Platone, detto perciò *divino*) fecero il pro della Chiesa i primi suoi Padri, consoni al sovrallodato Agostino. — Ho dunque letto, e riletto, e nuovamente, dopo un'intramessa, replicando, e sempre con egual gusto e diletto, la sua ben pensata Dissertazione: dimostra, a mio parere, l'assunta tesi ad evidenza: sembrami non ammetter replica, e che meditata senza prevenzioni, e con amor sincero della verità, incontrar debba l'assenso universale, e ripristinare in grido e favore il sistema, ch'essa difende ».

Firmata

Suo Devot. Affez. servo e amico

✠ G. BATTISTA ARCIV. DI NAZ.°

dall' umano ingegno; non sono il prodotto del discorso, ma il fondamento; non s' inventano ne si creano dagli spiriti finiti, ma si ricevono e si apprendono non soggiacciono a mutazione o vicenda di sorta, ma sono necessari eterni immutabili, i quali costituiscono e, come a dire, generano la materia della scienza, che vien porta dall'apprensione intuitiva dell'intelligenza umana alla riflessione ed al discorso per essere svolta ed esplicata. Di qui si discerne che, l' umano ingegno ricevendo dal di fuori di sè per mezzo dell' intuito i principii scientifici, questi sono oggettivi ed elementi materiali del suo lavoro mentale, cioè della riflessione e del discorso: cosicchè la filosofia, considerata in quanto trae sua prima origine dalla presenzialità continua dell' oggetto al soggetto e poscia dal discorso umano si compie, è di sua natura perpetua e progressiva; i quali caratteri, superficialmente guardati, contraddittori ne sembrano; ma la perpetuità nasce più specialmente dall'oggetto, e la progressività dal soggetto. È *perpetua;* perchè l'Intelligibile assoluto, che ne è il primario ed essenziale oggetto, è necessario quanto Dio, eterno quanto Dio, immutabile quanto Dio, non ha cominciamento come non ha fine, non soggiace alle vicende e mutazioni del soggetto, è uno infinito semplicissimo, insomma è Dio medesimo in relazione di presenzialità colle menti create. È *progressiva;* perchè consistendo nell' esplicamento dei principii razionali e compiendosi questo per opera della riflessione e del discorso, la mente umana in forza della sua naturale perfettibilità può e potrà sempre meglio compiere i suoi atti e perfezionare e moltiplicare le sue cognizioni, meglio giovarsi degli aiuti necessarii al suo retto sviluppo, meglio sottrarsi al predominio del senso e dei sensibili, e scoprire sempre nuovi rapporti nel suo oggetto che è l' Ente la creazione e l' esistente.

Le quali prerogative non si possono di certo concepire e predicare se non di quella filosofia che ontologica si addimanda, e che fondata sul principio di creazione

di fronte al panteismo germanico, assicura il valore del vero e del reale, serba distinti ed inconfusi per sempre l'infinito e il finito, preserva l'umana vita dagli attacchi d'un desolante scetticismo; conciossiacchè non distrugga nè alteri l'ordine estrinseco ed effettivo delle cose, e mostri come ad esso corrisponda l'ordine intellettivo e il processo originario e continuo del nostro spirito. Cotalchè come osserva un' illustre e vivente scrittore « Il nullismo, il panteismo e il dualismo stesso restano combattuti ed eliminati dall' organismo della formola ideale; principalmente il nullismo dalla realtà dell'Ente, il panteismo dalla distinzione dell' Ente dall' esistente, il dualismo dalla dipendenza del secondo dal primo termine. Imperocchè tolto l' Ente, non rimarrebbe che il vuoto del nullismo; distrutta la distinzione dell' Ente dall'esistente, resterebbe l' assoluto del panteismo, il quale è un misto dei due termini; rimossa la creazione, si avrebbe la dualità dell' Ente, in che sta il dualismo » (Francesco Melillo). Pertanto la nostra filosofia muovendo dall'Ente creante si fonda sulla base tetragona della cristiana ontologia, la sola vera, rigorosa, inconcussa e perpetua; quindi guida l'uomo a riconoscere Dio principio e fine di tutte le cose; gli mostra l'infinita sostanziale differenza tra Dio e il mondo, e come questo da quello necessariamente dipenda; lo conduce a riverire la religione e compierne i doveri, e non istraziarla, ed abborrire non meno l' ipocrisia che l' empietà; lo informa al vero, e lo indirizza alla virtù: riponendo in Dio la suprema legge morale e l' imperativo che l' accompagna, insegna all' uomo come ei debba liberamente conformarvi ogni suo atto, e di qual dignità la sua persona sia investita; gli somministra una teoria compiuta de'suoi morali doveri, per cui conosce l' obbligazione che lo stringe di amare e rispettare i suoi simili come sè stesso; di amare con amor sincero ed operoso la patria, di promuoverne il vero bene e non già di manometterla per sognate utopie, o per mire ambiziose, o per venale interesse, o per

ispirito di parte o di setta. Dunque la filosofia ontologica, per noi professata ed in questo Manuale esposta, mira di sua natura e tende al miglioramento degli studiosi, è quella che secondo il profondo insegnamento di Vico *solleva e regge l' uomo caduto e debole*, e che a norma della sentenza di Seneca *insegna la virtù*.

Laonde nutro fidanza che non andrà fallito lo scopo a cui questo mio libro intende, che anzi parmi tanto più assicurato quanto la filosofia ontologica meglio di qualunque altra si tempera all' ingegno italiano ed a' suoi bisogni si conforma. L' ingegno italiano è il più eminente e il più tenace di tutti negli ordini del pensiero come in quelli dell' azione; poichè operando accoppia l' audacia dei disegni coll' impeto delle imprese e la prudenza nella scelta con la longanimità dell' esecuzione; la sua immaginazione vivace e forte non prevale sul suo intelletto profondo e sagace, ed entrambe queste facoltà mirabilmente a vicenda si giovano: cosicchè ei mostra attitudine facile e pronta per le amene lettere e le arti belle non meno che per le scienze più gravi e severe. — Tanto che l' ingegno italiano, con tutte le sue imperfezioni, è forse quello che meglio si accosta al colmo dell' eccellenza, e occupa, come si suol dire, una media proporzionale fra gl' intelletti degli altri popoli, e in ispecie delle nazioni celtiche e germaniche; i pregi delle quali, meno contemperati, declinano di leggieri all' eccesso, e quindi si oppongono e tenzonano scambievolmente; laddove le menti pelasgiche, tramezzando fra loro, ne ammolliscono le contrarietà garregianti e le riducono a concordia —. Quindi è che una filosofia leggiera, superficiale, sterile di bene e solo feconda d' errori ripugna all' indole italiana; che ha d' uopo d' una filosofia vera per ogni lato, ardita, profonda, e feconda di sapienza, che nutra gl' ingegni, ingagliardisca gli animi, infiammi i cuori, armonizzi colla religione, guidi e conduca e spinga innanzi le scienze le lettere le arti leggiadre, e sia mallevadrice e fautrice di perfezionamento morale e civile.

Ora questa filosofia, temperata all' ingegno italiano ed a suoi bisogni conforme, non può essere altra che l' ontologica, siccome quella che è divina semente nata e cresciuta sotto il bel cielo d' Italia: imperocchè esordì dal realismo pitagorico; fu condotta a maturità dal divino Platone, per quanto lo consentivano le angustie del gentilesimo; e sebbene abbia tenzonato alquanto nell' epoca latina, tuttavia mostrandosi meno speculativa che pratica vi prese un' aspetto savio ed austero. L' ontologismo platonico venne purgato da ogni macchia panteistica ed informato al domma della creazione dai Padri della Chiesa, e specialmente per opera dell' aquila degli ingegni S. Agostino. L' opera dei Padri fu condotta innanzi e ridotta a termini più rigorosi di scienza dagli scolastici realisti, cui stanno a capo S. Anselmo, S. Bonaventura e S. Tommaso; i due primi espressero con arditezza platonica quella stessa dottrina, in cui il terzo recò il rigore metodico dei peripatetici. Nel secolo quindicesimo, sconfitta la scolastica, la filosofia *fu nella sostanza un rinnovamento del paganesimo,* come osserva il principe dell' ontologismo moderno; ed è perciò che la dottrina di quei valenti che furono il Pomponazzi, il Patrizzi, il Cardano, il Telesio, il Bruni, il Campanella, ecc. non allignò fra di noi; e con tutta ragione può dirsi che per due secoli, se eccettuiamo Marsilio Ficino, l' ingegno italiano dismessa la speculazione si applicò con gran frutto alla classica antichità ed alle scienze positive, fintantochè sorse il gran Vico, onore del suo secolo e gloria non peritura d' Italia. Il quale per restaurare l' ontologismo platonico e cristiano risalì alle sue prime origini, raccogliendo gli elementi della primitiva sapienza pelasgica fra gli avanzi della lingua latina, e *ricomponendo il corpo di quella, come i geologi moderni rifecero colle ossa sparse le moli e le fattezze organiche d' un altro mondo.* Ma nel presente secolo ad onta di tante lotte non sempre nobili e dignitose vediamo grado grado radicarsi per tutta Italia e trion-

fare l'ontologismo cattolico, (i cui semi erano sparsi e diffusi fino dalla seconda metà del secolo scorso dall' immortale Card. Gerdil), richiamato a nuova vita da Antonio Rosmini e da Vincenzo Gioberti, il primo, che è ontologo in sostanza sebbene psicologo nel metodo, aprì il passo e spianò la strada alla vena speculativa dell'altro, il quale nella profondità ed ampiezza del suo ingegno ha potuto vestirlo di forma nuova e migliorare, e ridurlo a compimento.

Ma donde nasce e comincia questa filosofia? — Siccome nostr' anima intelligente è di sua natura ordinata alla conoscenza del vero così sentiamo dentro di noi un continuo ed incessante e forte istinto al sapere: questo istinto più o meno gagliardo e più o meno determinato si fa sentire in tutte le età, e specialmente nella fanciullezza con quell'insaziabile curiosità di conoscere che cosa sia e come si denomini qualunque oggetto presentasi ai nostri sguardi, e *perchè* questa o quella cosa sia piuttosto in un modo che in un altro; di qui le continue e noiose domande dei fanciulli. Nell'età virile gli uomini tutti si sentono mossi e guidati ad investigare le cause e le ragioni delle cose; i quali se idioti ed ignoranti, la curiosità loro si appaga della sola apparenza, e le loro ricerche confuse superficiali e disorganate, come le loro cognizioni, si limitano ad una imperfetta congettura, ed alle cose assegnano cause non proprie e false ragioni; se scienziati e dotti, l'istinto al sapere, perchè da prolissi studi alimentato, si manifesta e tenace e gagliardo ed invincibile negli esperimenti ripetuti, nei profondi calcoli, e nelle speculazioni gravi e severe per iscoprire la verità e conoscere le cause dei fenomeni e le ultime ragioni delle cose. Ora questo istinto, che l' uomo sente dentro di sè incessante e continuo nelle diverse età ed in ogni condizione di sua vita, tende di sua natura e conduce alla ricerca del vero sapere, che non si acquieta nè si appaga della sola apparenza, ma si avanza, si inoltra e penetra nella realtà,

cioè nella conoscenza delle vere cause e delle ultime ragioni delle cose, in cui appunto la filosofia consiste. Dunque la filosofia nasce e comincia dal naturale istinto al vero sapere. Il vero sapere è la conoscenza della verità, cioè la conoscenza scientifica delle vere cause e *ragioni assolutamente ultime* delle cose in mezzo a cui viviamo, che è quanto dire la conoscenza del *Primitivo assoluto, di ciò che da esso deriva* e del *modo con cui deriva:* il primitivo assoluto è l' *Ente,* ciò che da esso deriva è l' *esistente* ed il modo con cui deriva è la *creazione:* dunque *Ente creazione esistente,* ossia l' *Ente creante* le *esistenze* è l' oggetto e la materia del vero sapere. Ma l' Ente, ossia il primitivo assoluto e quanto da esso deriva e il modo di questa derivazione, intanto è oggetto della conoscenza in quanto è per sè assolutamente *intelligibile;* dunque l' oggetto del vero sapere, in cui la filosofia consiste ed a cui l' uomo per naturale istinto è condotto, è l' *Intelligibile* assoluto, l' Ente, il Primitivo.

Pertanto la filosofia ontologica si può definire: 1° la scienza delle ragioni ultime: 2.° la scienza del primitivo assoluto di quanto da esso deriva e del modo di questa derivazione: 3.° la scienza dell'Ente e dell'esistente che per libera creazione ne deriva: 4.° la scienza dell' Intelligibile attuata e compiuta per opera del discorso. La filosofia così definita quantunque come scienza razionale sia inferiore alla teologia rivelata, ciò non di meno entrambe queste scienze mirano all'oggetto medesimo, ma diversamente; perchè l'una lo riguarda in quanto è cognito naturalmente, e si fonda sui principii razionali; l' altra invece lo riguarda in quanto è cognito sovrannaturalmente, e si fonda sulla sovrannaturale divina rivelazione. La filosofia è *scienza sublime che ripartisce i certi loro subietti a tutte le scienze che si dicono subalterne* (Vico): quindi nell'ordine delle scienze razionali è scienza *prima;* perchè si estende a tutto quanto lo scibile di cui l'uomo è capace, somministra ed assegna alle altre scienze, che

perciò si dimandano *seconde*, i loro rispettivi soggetti e l'acconcio metodo per bene e rettamente trattarli. Laonde sta a capo di tutta l'enciclopedia, ma non si può con questa confondere; perchè il vero e supremo sapere, qual è il filosofico, non si può confondere coll'erudizione moltiplice; perchè il suo primario oggetto è l'Ente, l'Intelligibile e Primitivo assoluto; perchè essa considera gli attributi ontologici delle cose, mentre le altre scienze ne ricercano gli attributi fisici; perchè riguarda le cose universalmente; e perchè è scienza universale, recondita, apodittica, autonoma e fondamento delle altre scienze: dunque sebbene la filosofia stia a capo dell'enciclopedia, non si può con questa confondere. Noi dividiamo la filosofia in due principalissime parti; la prima comprende la *filosofia speculativa*, cioè la logica e la metafisica; la seconda comprende la *filosofia morale*, ossia l'etica.

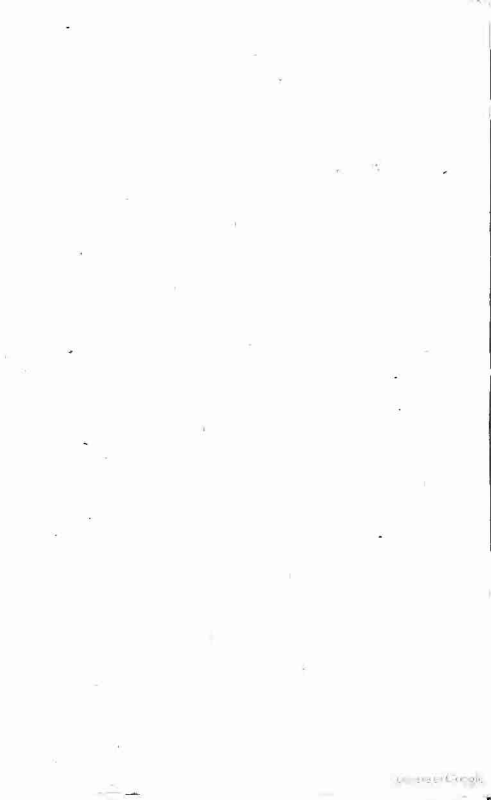
Innanzi di chiudere questo proemio mi corre l'obbligo di attestare dal fondo dell'anima la mia più sentita gratitudine e di rendere le maggiori e migliori grazie, che per me si possano, a tutti coloro che dalle diverse parti della nostra Italia accolsero con tanto favore, e con tanta benevolenza ricercarono il mio Corso Sommario di filosofia razionale, e coi più graziosi e cortesi inviti e con ripetute istanze m'indussero a dar compimento a questo mio nuovo lavoro, che col titolo di Manuale faccio di pubblica ragione. Ad essi pertanto son debitore, se per questo Manuale potrò far pago il mio desiderio e raggiungere il mio intento di giovare alla nostra gioventù; quindi agli studiosi io l'offro e presento come arra sicura del mio più sincero ed ardente affetto.

Genova 3 Settembre 1862.

Prof. G. B. Vittorio Mazzini.

INDICE

SECONDA PARTE

FILOSOFIA MORALE.

PRIMA PARTE

—

FILOSOFIA SPECULATIVA

—

LOGICA

NOZIONI PRELIMINARI.

1. Il vocabolo *Logica* (dal greco Λόγος che significa parola, discorso, idea ecc.) è un aggettivo a cui va sempre sottinteso il nome di *scienza*, o quello di *attitudine*, sia naturale sia artificiale, epperò nel comune linguaggio si adopera a significare ora l' *arte*, ora la *scienza*, ora l' *attitudine naturale* di ragionare; cosicchè si dice logica scienza, logica artificiale, logica naturale (1).

2. La *logica naturale* può considerarsi in due gradi o stati diversi: nel primo grado non è altro che quell' attitudine o capacità di ragionare data in potenza dalla stessa natura e comune a tutti quanti gli uomini; nel secondo grado è quell' attitudine, o specie di abito di ragionare che naturalmente si acquista mediante la continua ripetizione degli atti della ragione e la semplice volgare cognizione di questi medesimi atti: quindi conseguita ad evidenza che nel primo grado o stato è *innata*, nel secondo è *acquisita*.

3. La *logica artificiale*, ossia *arte logica*, consiste in quell' abito di ragionare acquistato mediante la cognizione scientifica delle leggi formali degli atti intellettivi e l' applicazione e la pratica continua di esse leggi: perciò si può definire: = L' abito artificiale di seguire ragionando le regole dalla scienza logica scoperte ed insegnate =. Imperocchè la ragione, onde procedere con rettitudine ne' suoi atti, deve riprodurre in ciascheduno di essi alcune forme che ne costituiscono le leggi: queste leggi

(1) Vedi Peyretti, Elementi di filosofia ad uso delle scuole secondarie.

diventano ciò che sono i precetti e le regole in qualsivoglia arte; e l'abito acquistato di seguire ragionando siffatte leggi diventa esso stesso un' arte.

4. La *scienza logica* considerata nel suo compimento si può definire: = Quellascienza che dallo studio degli atti dell' intelligenza umana raccoglie e dispone ordinatamente quelle leggi, a norma delle quali la ragione procedendo nel suo moltiplice esercizio ottiene la rettitudine dei suoi stessi atti, raggiunge la verità e schiva l'errore =. La logica a differenza della psicologia studia l' intelligenza umana non già in se stessa e nel processo delle sue operazioni, ma nei caratteri formali ed universali (1) de' suoi atti, che ne sono i prodotti; per cosifatto studio dapprima scopre quali siano le forme che costantemente la ragione debba riprodurre ne' suoi atti; e dipoi ricava da cotali forme, propone ed insegna le leggi che hanno a dirigere il ragionamento, cioè il complesso degli atti della ragione.

5. Pertanto evidentemente conseguita: 1.° Che dalla logica naturale innata nasce la logica naturale acquisita; questa può riguardarsi come l'incremento, e quella come il principio dell' attitudine naturale di ragionare: 2.° Che dalla logica naturale acquisita trae origine la logica scienza; la quale venne a formarsi dall' umano ingegno in parte coll' uso immediato del ragionamento ed in parte coll' attenta ed assidua osservazione sugli atti della stessa ragione. Conciossiachè quando gl' ingegni

---

(1) Per *carattere formale* s' intende: il carattere che ha un » prodotto della Ragione in quanto è spogliato d' ogni sua materia » o contenuto particolare, e in quanto è considerato non nell' og» getto circa cui è, ma nel modo secondo il quale questo oggetto, » qualunque sia, vi si pensa o rappresenta. E questo modo è la » forma che in ogni pensato si riproduce, qualunque l'oggetto stesso » pensato sia; e quella che la Ragione, mediante il suo atto, deve » riprodurre in ogni *pensato*, se questo ha da esser davvero tale. » Cosicchè la forma del prodotto della Ragione è la legge dell' atto » della Ragione che lo produce; giacchè, diffatti, legge non è se » non la forma dell' oggetto, pensata in quanto mezzo o modo ne» cessario della riproduzione di esso. La logica dunque si può de» finire, sia come scienza delle forme dei prodotti della Ragione, » sia come scienza delle leggi de' suoi atti ». *Bonghi*, Sunto delle lezioni di logica.

più insigni, guidati dall'istinto razionale ed acquistato l'abito naturale di ragionare con rettitudine e facilità senza essere travolti dalle passioni, si fecero ad esaminare i prodotti della propria ed altrui ragione e specialmente quelli che più perfetti apparivano, e quindi si fecero ad investigare le forme costanti ed universali dell'intelligenza umana ne' suoi moltiplici atti per iscoprire le leggi che la governano quali regole del suo retto esercizio; allora, raccolte ed ordinate siffatte regole, le proposero come altrettanti precetti da seguire nei moltiplici atti della ragione per accrescere e perfezionare le proprie cognizioni: così dalla logica naturale acquisita ebbe origine la scienza logica. 3.° Che dalla scienza logica trae origine la logica artificiale; la quale, consistendo nel seguire certe regole ragionando, non può di certo esistere prima che si conoscano le regole medesime, cioè prima della scienza logica: ond'è che l'arte logica con diritto può dirsi l'applicazione dell'arbitrio alla ragione a fine di perfezionarla; perchè essa applica ed usa quelle regole medesime, che la scienza logica ricava dallo studio dell'intelligenza umana. Ma come dalla scienza nasce l'arte logica, così alla sua volta l'arte giova a grand'uopo e perfeziona la scienza logica.

6. Le quali cose a meglio intendere e più fermamente stabilire, è mestieri anzitutto por mente, che l'uomo, essendo naturalmente ordinato alla conoscenza della verità, porta seco dalla natura al conseguimento di questo nobilissimo fine la ragione, il cui vario e moltiplice esercizio costituisce ciò che si addimanda *ragionamento*. Ora, se la natura non opera mai indarno alcuna cosa e se nelle opere sue sempre si ammira il più sapiente e provvido magisterio, è agevole scorgere che come tutti quanti gli esseri in qualche modo viventi non solo sono forniti delle necessarie facoltà secondo i fini speciali a cui gli indirizza natura, ma eziandio si manifestano provveduti di una speciale attitudine per cui vengono naturalmente più o meno disposti all'esercizio delle facoltà medesime pel cômpito speciale loro assegnato; così l'uomo non solamente da natura è fatto partecipe di ragione, cioè capace di conoscere e scoprire il vero, ma altresì porta seco fin dal suo nascere una speciale attitudine a rettamente ragionare, che diciamo *logica naturale ingenita*. È pure evidente che una cotal attitudine, come tutte le attività, tanto debba naturalmente crescere e perfezionarsi,

vale a dire acquistare grado grado facilità, rigore e sicurezza di atti, quanto più e meglio si esercita; e quindi senza altra guida che la stessa natura debba trasformarsi in un vero abito di ben ragionare, che noi chiamiamo *logica naturale acquisita*. Inoltre è necessario avvertire che nella logica naturale, sia ingenita sia acquisita, non trovasi punto l' arte nè la scienza propriamente detta; epperciò come queste due specie di logica tanto differiscono da quella quanto l' arte dalla natura e la cognizione scientifica dalla volgare, e come sono alla stessa posteriori, così la *logica arte* differisce dalla scienza quanto la pratica dalla teorica e la azione dalla cognizione, e così è un risultato della medesima scienza logica. Quantunque i concetti di arte e di natura a vicenda si oppongano, e non fia mai che là trovisi il naturale dove tutto è arte nè l' artificiale dove è la sola natura; tuttavia la natura deve essere sempre il modello dell' arte, e l' arte è da riputarsi tanto più perfetta, quanto più imita la natura e meglio vi si atteggia e conforma.

7. Che la scienza logica differisca dall' arte e la preceda, scorgesi chiaramente da ciò: 1.° Che essa non ha avuto altra origine che il naturale ragionamento, mercè cui l' umano ingegno collo studio continuo potè scoprire le leggi assegnate dalla natura alla ragione, affinchè proceda con rettitudine: 2.° Che l' umano ingegno non ha potuto applicare tali leggi nell' ulteriore esercizio della ragione, come regole dei suoi atti, innanzi che la scienza le avesse scoperte ed insegnate. Dunque la scienza logica differisce dall' arte e la precede: senonchè ne' suoi primordii dovette apparire confusa anzichenò e molto ristretta, e l' arte, a cui diede origine, essa pure dovette riuscire malferma, direi, e rozza; ma in progresso di tempo, per reciprocità di azione vicendevolmente giovandosi, l' una venne mano mano a perfezionarsi in ragione diretta degli incrementi dell' altra.

8. Posta in chiaro l' origine e la genesi delle varie specie di logica e stabilitene le differenze, così ora è debito nostro avvertire che di presente noi intendiamo soltanto trattare della logica scienza, come dobbiamo proporre qui in sulle prime i limiti entro cui versa, per poi indicarne le parti, determinarne lo scopo e l'oggetto, e scorgerne l'utilità e l'importanza. Dalla data definizione della logica (§. 4.) ad evidenza risulta che essa si fonda sullo studio dell' intelligenza umana, con-

siderata nel suo esercizio, a fine di scoprire e raccogliere le leggi che dirigono gli atti della ragione: ma poichè appartiene alla psicologia di studiare la ragione nella sua origine, nell'esplicamento de' suoi moltiplici atti e nel suo oggetto, è chiaro che la logica si limita a studiare la ragione solamente ne' caratteri formali ed universali de' suoi prodotti; i quali caratteri costituiscono le leggi dell' intelligenza umana. L' osservanza spontanea o libera di siffatte leggi nel ragionamento ne effettua la rettitudine; conciossiachè allora soltanto gli atti della ragione possano essere *retti* quando siano conformi a tali leggi e riproducano in sè i caratteri formali dell'intellezione. La logica circoscritta entro questi limiti prende il nome di *pura*, i suoi confini toccano il campo della psicologia senza invaderlo e non ha altro scopo che di assegnare i caratteri, a' quali si possa conoscere se gli atti della ragione siano, o non siano retti. In qualsivoglia atto della ragione si può ricercare la *rettitudine* non meno che la *verità*, vale a dire non tanto se sia retto, quanto se sia vero, cioè se corrisponda alla cosa intesa, o pensata, o conosciuta. Questa seconda ricerca oltrepassa i limiti propri della logica pura; perchè non si restringe ai caratteri formali dell' intelligenza, ma si estende a scoprire la relazione che intercede fra essa e il suo oggetto; quindi dà luogo a quella che *logica applicata* si appella, i cui limiti toccano quelli delle altre scienze e segnatamente dell' ontologia, da cui dipende ed a cui strettamente si riferisce.

9. La logica pura si propone questo quesito: = A quali condizioni sia retto il ragionamento =: il suo *oggetto* è il ragionamento in genere, cioè il complesso degli atti della ragione: il suo *fine* è la rettitudine del ragionamento; e sono suoi *uffici*: 1° di studiare e scoprire i caratteri formali dell' intelligenza umana secondo i suoi principalissimi atti di concepire, di giudicare e di ragionare: 2° di ricavare da cotale studio ed insegnare le leggi regolatrici degli atti medesimi, acciocchè riescano retti. La logica applicata si propone quest'altro quesito: = A quali condizioni gli atti retti della ragione possano raggiungere la verità e schivare l' errore =: il suo *oggetto* è il ragionamento in ispecie, cioè le varie specie di atti della ragione corrispondenti agli oggetti speciali delle varie scienze o discipline: il suo *fine* è la verità, o la certezza degli atti

retti della ragione: i suoi *uffici* sono: 1° di studiare il metodo nelle forme generali che può prendere secondo la natura generica degli oggetti delle scienze e secondo le condizioni dello spirito umano: 2° Di insegnare il metodo speciale che la ragione deve tenere ne' suoi atti per giungere alla formazione delle scienze speciali.

10. Abbenchè la logica applicata sia cosa distinta dalla logica pura; perchè questa è *una* e quella è *moltiplice;* e perchè la logica pura sta senza la applicata e non viceversa, potendo gli atti della ragione essere retti senza raggiungere la verità e non potendo raggiungere la verità senza essere retti; ciò nondimeno passa fra entrambe uno strettissimo rapporto, essendo la logica applicata che insegna in qual modo debbansi adoperare gli atti retti della ragione alla conoscenza della verità ed alla certezza della medesima. La logica pura è *generale*, e costituisce, l'istrumento essenziale a qualunque scienza; la logica applicata invece è *speciale*, e somministra il metodo con cui devesi adoperare cotale strumento. L'istrumento è sempre uno; il metodo di adoperarlo varia per la varietà delle scienze, avuto riguardo alla diversa natura degli oggetti e alla diversa condizione del soggetto delle scienze medesime: onde a tutto diritto dicemmo *una* la logica pura e *moltiplice* la logica applicata.

11. Così intesa la scienza logica, possiamo distinguere in essa un duplice oggetto, l'uno *immediato* e *prossimo*, che è il ragionamento; l'altro *mediato* ed *ultimo*, che è il Vero, a cui si ascende per mezzo del retto ragionamento; epperciò si può anche definire: = la scienza discorsiva del vero =. Pertanto noi intendiamo dividere questo nostro trattato di Logica in due parti: la prima è la *logica pura*, che comprende le teorie della cognizione, del concetto, del giudizio e del raziocinio: la seconda è la *logica applicata*, che partiamo in due sezioni; nella prima sezione trattiamo della Verità e degli stati della mente rispetto alla verità medesima; nella seconda sezione trattiamo del metodo e delle speciali arti metodiche. Ma nella logica pura, a intendere con maggiore facilità e chiarezza le teorie che comprende, divisiamo toccare anticipatamente di alcune regole che dovrebbero essere riserbate alla logica applicata.

12. L'utilità non meno che l'importanza della logica pri-

mieramente vien posta in chiaro da ciò che essa, insegnando le opportune e necessarie regole che si debbono seguire nei varii atti della ragione, arricchisce la mente umana di efficaci aiuti; i quali mentre ne guidano l' istinto razionale la rendono più atta a procedere con rettitudine e più abile al sicuro esercizio delle molte e varie sue funzioni, per conoscere la verità con certezza e addimostrarla agli altri con efficacia: e da ciò che essa premunisce la ragione contro le perturbazioni, che possono sedurre la facoltà dell' assenso, e che nascono da infermità di natura, o da passione, o da malizia.

13. Inoltre la logica insegnando le regole onde constano le varie arti metodiche, dirige l'uomo a fare il miglior uso possibile delle sue proprie facoltà conoscitive, ed abituando la mente alla retta e sicura riflessione la giova a grand' uopo di chiarezza, di precisione, di ordine e di rigore; cotalchè devesi riputare istrumento attissimo, ajuto valido e mezzo necessario non meno alla formazione, che allo studio della scienza propriamente detta. Ond' è che con gran senno viene salutata da tutti i savii la *disciplina delle discipline*, la *porta di tutte le scienze*, la *massima di tutte le arti.*

14. Se a meglio convincerci dell' utilità ed importanza della logica, vogliasi consultare la storia e porre a confronto i popoli orientali cogli occidentali, ci sarà lieve scorgere nella più chiara evidenza, che il vigore razionale ed operativo, fonte e condizione di civiltà, si manifestò a mille doppi maggiore negli occidentali, appo i quali ebbe origine e fu studiata la logica, che presso gli altri popoli, dove questa poco o nulla fu coltivata: e che fra le molte cause del decadimento delle scienze e della civiltà non ultima nè di minor gravità fu la decadenza dello studio della logica e l' abuso continuo ed universale della dialettica. — Nè giova opporre, che allora appunto incominciarono a fiorire le scienze fisiche e naturali quando dai dotti venne posta in non cale la logica di Aristotele: imperciocchè se i più grandi ingegni, quando si rivolsero allo studio della natura, conobbero a prova essere insufficiente, vana e fallace la logica Aristotelica, qual era a quel tempo esposta ed insegnata, e quindi l' abbandonarono; ciò nondimeno essi erano educati e fatti robusti dalla segreta influenza dei principii della medesima pel suo lungo dominio nelle scuole, nelle accademie e nelle università, di guisa che, quasi a loro insaputa,

poterono applicare accrescere e perfezionare le regole insegnate dalla scienza logica generale, che già possedevano, e creare in ultimo una logica speciale delle scienze fisiche e naturali: della quale Galileo ed altri valentissimi ingegni in Italia fecero uso felicissimo, e Bacone in Inghilterra raccolse i precetti e li pubblicò sotto il nome di *nuovo organo* (1).

15. Finalmente l'importanza della logica non è circoscritta nella sola vita speculativa dell' uomo, ma si mostra evidente anche nella sua vita pratica. Infatti è posto fuor di dubbio, che le facoltà operative dell' uomo dipendono dalle conoscitive di modo che l'energia e la bontà dell' azione corrispondono al valore ed alla perfezione della cognizione; ora è provato (§. 12) che la logica avvalora e perfeziona la conoscenza dell'uomo gli somministra forza e rigore di raziocinio a distinguere la realtà dalle apparenze che l'adombrano ed a sceverare il buono dal cattivo, e lo arrichisce di perspicacia nelle sue viste ad operare con pronto e fermo procedimento; e così nelle varie contingenze della sua vita pratica egli sa giovarsi del passato al buon governo del presente, e del presente all' apparecchio dell' avvenire. Dunque la logica è della massima importanza anche nella vita pratica.

---

(1) Vedi Rosmini, Logica.

LOGICA PURA

Capo I.

DELLA COGNIZIONE

16. Tutti gli atti dell' intelligenza umana si dicono *intellezioni*, e si dividono in pensieri ed in cognizioni; il *pensiero* è un' intellezione ordinata a rendere presente allo spirito qualche cosa, od a meglio rappresentare una cosa che già gli è presente; la *cognizione* è un' intellezione per cui si ha presente allo spirito qualche cosa. Il pensare ed il conoscere sono come il guardare ed il vedere: come senza guardare l' occhio non vede, così senza pensare lo spirito non conosce. Ond' è che la cognizione è inseparabile dal pensiero, ma non viceversa; poichè si può pensare senza conoscere, come si può guardare senza vedere.

17. Egli è impossibile che esista un' intellezione o pensiero o cognizione, senza una cosa che intenda o pensi o conosca, nè senza una cosa intesa o pensata o conosciuta: la cosa che intende o pensa o conosce si chiama *soggetto* dell' intellezione o pensiero o cognizione, il quale al proposito nostro è l' uomo; la cosa intesa o pensata o conosciuta si addimanda *oggetto* dell' intellezione. L' uomo è soggetto dell' intellezione in virtù dell' intelligenza di cui è fornito, cioè in quanto è intelligente; tutte quante le cose sono o possono essere oggetto delle umane intellezioni o pensieri o cognizioni, in virtù della loro intelligibilità, cioè in quanto sono intelligibili, pensabili e conoscibili.

18. La *cognizione in genere*, essendo un' intellezione per cui si ha presente allo spirito qualche cosa, comprende tre elementi: 1° il *conoscente*, soggetto della cognizione: 2° il *conoscibile*, oggetto della cognizione: 3° la *relazione di presenzialità* del conoscibile col conoscente, cioè dell' oggetto col soggetto. In questa relazione di presenzialità consiste l' umana cognizione, che non si può confondere col conoscente nè col

conoscibile, ma è il prodotto del commercio di entrambi; può dirsi una specie di *unione* del conoscibile col conoscente, ma un' unione *sui generis* ed affatto intellettuale, che si effettua per parte dello spirito nostro in virtù della facoltà conoscitiva e per parte della cosa conosciuta in virtù della sua conoscibilità; epperciò ella è ancora una sorta di *possedimento* intellettuale dei conoscibili consentaneo alla natura dello spirito che la possiede.

19. Quantunque uno sia il soggetto conoscente, pure molti sono i modi di conoscere e si distinguono molte specie di cognizioni, avuto riguardo: 1° alle attività diverse che possono concorrere a compiere la cognizioni: 2° ai varii gradi di attività ed ai vari esercizii, di cui è capace la facoltà conoscitiva: 3° alla maggiore o minor attitudine del soggetto conoscente: 4° alla natura diversa dell' oggetto conoscibile, che è moltiplice.

Articolo Primo

Della Cognizione intuitiva.

20. I filosofi distinguono la cognizione, come il pensiero, in *intuitiva* ed in *discorsiva*. Noi per *cognizione intuitiva* intendiamo un' intellezione originaria continua ed essenziale allo spirito umano, il cui oggetto è uno ed identico in tutti gli uomini, e si può definire: il rapporto immediato dell' intelligenza umana col suo oggetto, cioè coll' intelligibile a lei sempre presente. Questa specie di cognizione è cognizione incoata e non compiuta, principio di tutte le cognizioni e non tutta la cognizione, ed è confusa ed indeterminata; perchè inchiusa ancora nella facoltà conoscitiva e non esplicata. Nella cognizione intuitiva lo spirito umano è passivo, e non fa altro che ricevere e, come a dire, apprendere l'oggetto intelligibile senza compenetrare se stesso; poichè, in questa cognizione, è l' oggetto intelligibile che si mette in relazione, cioè si comunica direttamente e si presenta all' intelligenza umana, la quale trovasi continuamente in presenza del suo oggetto e ne è attuata. Laonde nella cognizione intuitiva non ha luogo il senso, non concorre la volontà, nè alcuna altra potenza; perchè è semplicemente l' *intuito mentale* originario, continuo ed essen-

ziale al nostro spirito intelligente. L' oggetto della cognizione intuitiva è l' Intelligibile assoluto.

21. Alcuni filosofi per cognizione intuitiva intendono quella prima funzione dell' intelligenza umana, che chiamano *intelletto*, e per cui lo spirito umano intuisce ed apprende il generale; e la estendono a significare la notizia di quelle prime verità, che, evidenti per se stesse, sono direttamente ed immediatamente apprese dall' intelligenza umana: la cognizione intuitiva considerata per questo rispetto, la chiamano *diretto-intuitiva*, che dagli aristotelici era detta semplice intelligenza. Altri filosofi dicono essere la cognizione intuitiva una cognizione *naturale-congenita*, siccome quella che vien data immediatamente dalla natura qual mezzo di conoscere e qual principio di cognizione; e chiamano cognizione *diretta* quella che vien data per un impulso della natura, cioè per mezzo della naturale percezione, e che si limita ad affermare esistenti quelle cose che fanno impressione sui nostri sensi.

Articolo Secondo.

Della cognizione discorsiva e sue varie specie.

22. La cognizione *discorsiva* è il prodotto della ragione (che è un' attività originaria dell' umana intelligenza e ne costituisce una speciale e principalissima facoltà o funzione), e consiste nel rivolgersi dello spirito intelligente sovra sè stesso per cui ha presente sè a sè medesimo e quanto in esso lui avviene. Questa cognizione non è originaria nè essenziale allo spirito umano, ma si ottiene col vario e successivo esercizio della ragione: il suo oggetto è somministrato o dall' intuito o dalla percezione, e non è sempre identico in tutti gli uomini, ma è moltiplice; in essa il soggetto conoscente compenetra sè stesso ed è accompagnato dalla coscienza del proprio atto, ed oltre la facoltà intellettiva ha luogo la sensitiva e vi concorre anche l' arbitrio, che dirige la varia applicazione dell' attività intelligente; ed infine è cognizione compiuta e determinata, e suppone necessariamente l' intuitiva, come la ragione suppone l' intuito. Così intesa la cognizione discorsiva e ritenuta come genere, noi possiamo distinguerne due specie, l' una cognizione *diretta*, l' altra cognizione *riflessa*; la cognizione

diretta, potendo essere un atto o dell'intelletto o della ragione, può appartenere o alla specie di cognizione *diretta-intuitiva*, o a quella *diretta-discorsiva;* la cognizione riflessa non può appartenere all' intuitiva, da cui essenzialmente differisce, ma di necessità è sempre discorsiva. Chiamasi *riflessa* la cognizione quando il conoscibile, che ne è l' oggetto, fu già prima ed in qualche modo conosciuto: si addimanda *diretta* la cognizione, quando il conoscibile, che ne è l' oggetto, o non fu prima conosciuto, o non fu conosciuto in altro modo, o non fu prima nè in altra maniera conosciuto. Avviene spesso che la cognizione discorsiva si confonda colla riflessiva.

23. Varii possono essere nell' uomo i gradi del discorso o della riflessione; questa varietà dà luogo a varie specie di cognizioni discorsive e riflesse, di cui sono principalmente a notare le cognizioni *volgari* e le *scientifiche*. La *cognizione volgare* è quella che è comune a tutti quanti gli uomini pervenuti ad un qualche esercizio della ragione, e che si acquista dalla riflessione ne' suoi primi gradi d' esplicamento: le cognizioni volgari non sono insieme collegate per le loro relazioni, non dipendono le une dalle altre, nè possono far parte di un complesso organico di cognizioni; ma invece sono disgregate, prive di forma e d' unità, e d' ordinario si limitano alla notizia delle cose nella loro apparenza, senza apprenderne la ragione, cioè il *Perchè*. Le *cognizioni scientifiche* sono il prodotto dei superiori gradi della riflessione, dipendono in qualche modo le une dalle altre, comprendono la ragione delle cose, sono insieme collegate per le loro attinenze, e fanno parte di quel tutto organico di cognizioni, che si addimanda *scienza*, di cui sono gli elementi materiali: conciossiachè la scienza sia: = un sistema di cognizioni insieme ordinate e collegate per le loro reciproche relazioni e tutte dipendenti da una sola come da ragione o principio =. Le cognizioni si distinguono ancora in *implicite* ed in *esplicite: implicita* è quella, in cui una cosa è conosciuta nella cognizione che si ha di un' altra: *esplicita* invece è quella, in cui una cosa è conosciuta in sè stessa. Da ultimo diciamo *speculative* le cognizioni il cui oggetto è puramente intelligibile e non cade sotto l' apprensiva del senso; e le chiamiamo *sperimentali* quando il loro oggetto è altresì sensibile, cioè accessibile al senso, ed entra nel campo dell' osservazione e dell' esperienza.

24. La logica pura limitandosi alla soluzione del sovra indicato quesito (§. 9) considera la cognizione soltanto in genere ed in quanto è il prodotto della ragione, nè può altrimenti considerarla per istudiarne i caratteri formali e stabilirne le leggi, dalla cui osservanza dipende la sua rettitudine. Noi addimandiamo *ragionamento* il molteplice esercizio della ragione, ossia il complesso de' suoi atti che ne sono il prodotto; quindi la cognizione, considerata in genere ed in quanto è il prodotto della ragione, dovrà distinguersi in tante specie quante sono quelle degli atti che il ragionamento sotto di se contiene. Nel molteplice e successivo esercizio della ragione, che è il ragionamento, noi distinguiamo tre specie di atti, i quali sono di *concepire*, di *giudicare* e di *ragionare*: dunque la cognizione, considerata in genere ed in quanto è il prodotto di cotali atti, devesi pure distinguere in *concetto*, in *giudizio* ed in *raziocinio*. Egli è manifesto che la logica pura dovrà comprendere le teoriche del concetto, del giudizio, e del raziocinio.

Capo II.

DEL CONCETTO.

25. Nel linguaggio, sia volgare sia scientifico, vengono tratto tratto adoperate le voci *idea* e *concetto*, ma non in un solo nè sempre identico significato: ragion vuole perciò che a scanso di confusione ed a maggior chiarezza del nostro discorso, ci facciamo a definire innanzi altro che cosa a nostro avviso abbiasi ad intendere per idea o concetto. La voce *idea* vien presa dai filosofi in due principali significati, cioè *oggettivamente* e *soggettivamente*: presa nel senso oggettivo, significa l'oggetto immediato dell'intelligenza, l'Ente per se intelligibile in commercio, cioè in relazione di presenzialità collo spirito intelligente; questo significato corrisponde all' etimologia che ne dà il Forcellini derivando la voce idea dal verbo greco Ϝίδω identico al latino *video*: « quasi id quod mente intuemur et in faciendo imitamur ac sequimur »: presa nel senso soggettivo significa quell' atto dello spirito intelligente in cui si rappre-

senta qualche cosa, e non è altro che una cognizione scompagnata dall'affermazione; tal è la definizione che ne dà il Facciolati chiamando l'idea: « id quod in mente est dum mens cogitat ». Egli è in questo secondo significato che nella logica pura vien intesa e deesi adoperare la voce idea.

26. Ciò premesso è agevole stabilire, che di presente intendiamo per *idea:* « la cognizione in sè e scompagnata dalla affermazione di ciò che ne è l'oggetto ». L'idea così intesa vien anche denominata concetto, ma più propriamente per *concetto* s'intende: « l'idea considerata ne' suoi caratteri formali e vuota d'ogni oggetto determinato ». Di qui si scorge che il concetto, preso anche in questo senso, è un prodotto razionale: tuttavia siccome studiare il concetto è ricercare i caratteri formali dell'idea, così la teorica del concetto si risolve in teorica delle idee.

Articolo Primo.

Del concetto considerato in se stesso.

27. Il concetto, come l'idea, si può considerare *in sè stesso*, o nelle sue *relazioni:* considerato in sè stesso, si pensa come un' *unità* contenente in se una *moltiplicità*. L'unità e la moltiplicità del concetto non sono altro che la *quantità* dell' idea: la quale è la somma delle idee che l'idea sotto di sè ed in sè contiene; ed è duplice, cioè *estensiva* ed *intensiva;* la prima è l' unità, la seconda è la moltiplicità del concetto. L'unità del concetto, ossia quantità estensiva dell' idea, è la somma delle idee pensate sotto una sola idea, e si addimanda *estensione;* la moltiplicità del concetto, ossia quantità intensiva dell' idea, è la somma delle idee pensate in una sola idea, e si addimanda *comprensione;* la comprensione e l' estensione stanno in ragione inversa fra di loro, vale a dire, quanto è maggiore l'estensione dell'idea altrettanto ne è minore la comprensione, e viceversa. Per l'unità si pensano e conoscono in un concetto un numero indefinito di oggetti; per la moltiplicità contenuta nella sua unità il concetto comprende in sè una quantità di caratteri, che, esistenti in alcuni oggetti e non in altri, fanno sì che mediante un tale concetto siano pensati e denotati quei tali oggetti e non altri: laonde il concetto si rappresenta

come un' unità contenente una moltiplicità, i cui elementi hanno un ordine ed un organismo loro proprio.

28. Gli elementi contenuti nel concetto o possono essere idee indipendenti da altre idee nello stesso concetto contenute (1), o possono essere idee dipendenti da altre idee contenute nello stesso concetto (2): nel primo caso il concetto dicesi *composto*, nel secondo *complesso*. Quando il concetto non contiene idee indipendenti da altre idee in esso contenute (3), chiamasi *semplice:* quando non contiene idee dipendenti da altre idee nel concetto stesso contenute (4), si addimanda *incomplesso*. Perciò i concetti, come le idee considerate per rispetto alla comprensione, si possono classificare in *composti*, in *semplici*, in *complessi* ed in *incomplessi:* e possono essere composti-complessi, o composti-incomplessi, e semplici-complessi, o semplici-incomplessi.

29. Gli elementi contenuti in un concetto hanno sempre un ordine fra di loro, in quantochè sono determinazioni o caratteri non tutti pensati contemporaneamente nè tutti pensati come coesistenti nel concetto, sia questo formato od in via di formazione, ma altri si pensano come anteriori ed altri come posteriori, per modo che alcuni non si potrebbero pensare se altri non si pensassero prima nel medesimo concetto. Essi costituiscono una serie di idee in tal modo ordinate, che partendo dall' idea della maggior comprensione, cioè più ricca di maggiori caratteri o determinazioni, ed ascendendo grado grado a formare nuove idee, identiche colla prima in tutto meno che nei caratteri che le si sottraggono, si avrà nell' ascendere di grado un' idea sempre più povera di caratteri o

---

(1) P. E. Cicerone fu *filosofo* ed *oratore:* le determinazioni di *filosofo* e di *oratore* sono idee indipendenti l'una dall'altra; quindi il concetto espresso è composto.

(2) P. E. Cavour fu *profondo politico:* l' idea di *profondo* dipende dall' idea di *politico;* quindi l' espresso concetto è complesso.

(3) P. E. *Uomo: Cavallo:* ecc. i concetti espressi con queste parole sono semplici.

(4) P. E. I concetti espressi dalle parole *buono: cattivo: bello: brutto:* e simili, sono incomplessi.

determinazioni, cioè di sempre minor comprensione: (1) e per la stessa ragione discendendo dall' ultima idea della maggior estensione, cioè più povera di caratteri o determinazioni, alla quale si è pervenuti ascendendo, si potranno pensare ulteriori determinazioni o caratteri, i quali costituiranno idee di sempre minor estensione e di maggior comprensione. L' operazione della mente, per la quale in un dato concetto si ascende nella serie dei caratteri in esso contenuti, si può chiamare *astrazione;* e quella per cui si discende, si può dire *determinazione;* per la prima si giunge ad un' idea della maggior estensione, e per la seconda si arriva ad un'idea della maggior comprensione. L' idea a cui lo spirito nostro per l' astrazione si arresta nell' ascendere, e che è della massima estensione e della minima comprensione, si addimanda *genere supremo;* quella a cui si arresta per la determinazione nel discendere e che è della massima comprensione e della minima estensione, si addimanda *specie infima* se ha per oggetto una pluralità d'individui, o *individuale* se ha per oggetto un solo e determinato individuo.

---

(5) « Il concetto di *Socrate*, per esempio, *filosofo ateniese, vir-« tuosissimo, morto della cicuta.* Levate tutte queste determinazioni « che v' individuano *Socrate* per quel tale *ateniese*, e che si « compendiano nel nome proprio, avrete il concetto d'un *ateniese:* « togliete questa determinazione dell' essere nato in Atene: avrete « il concetto d' un *Greco:* togliete la determinazione dell' essere « nato in Grecia; avrete il concetto d'un *uomo:* togliete la deter-« minazione propria dell'uomo, quello dell' esser *razionale;* avrete « il concetto d'un *mammifero;* togliete la determinazione propria « del *mammifero*, che è di riprodursi in un certo modo, ed avere « la circolazione doppia, e la respirazione aerea e semplice; avrete « il concetto di un *vertebrato:* togliete la determinazione propria « del *vertebrato*, che è quella d' avere una certa propria con-« testura di ossa e di nervi con una particolar qualità di sangue, « ecc.; ed avrete il concetto dell' *animale:* togliete la determina-« zione propria del *animale*, la sensibilità, ed avrete il concetto « di ente corporeo *organico:* togliete infine quest' ultima determi-« nazione d' organico, e vi resterà il concetto, » (dell'*essere*). Bonghi. Sunto delle lezioni di logica.

lu una serie di idee quando tra il genere supremo e la specie infima ve ne sono di quelle, che rispetto all' idea che segue siano genere e rispetto a quella che precede siano specie, allora tali idee prendono il nome di *generi subalterni* od *intermediari*. L' idea di genere è il concetto di ciò che è proprio ad una quantità di cose; l' idea di specie è il concetto di ciò che è proprio ad una pluralità di cose diverse da altre pluralità di cose aventi comune con essa il genere. Onde apparisce che i concetti, come le idee, considerati riguardo alla loro estensione, si distingueranno in *generali* ed in *individuali;* e le idee generali potranno essere *generiche* o *specifiche*.

30. Il concetto, in quanto è un' unità contenente una moltiplicità, è capace di qualità diverse avuto riguardo alla mente di chi lo considera in questi suoi diversi aspetti; poichè la mente non sempre in egual modo conosce l' oggetto nella sua unità e moltiplicità contenute nel concetto, in cui lo si rappresenta. Si addimanda *qualità* del concetto o dell' idea il modo con cui nel concetto o nell' idea si conosce l' oggetto; la diversità di questo modo dà luogo alle diverse qualità di cui il concetto è capace. 1.° Il concetto è *chiaro*, quando l' oggetto è conosciuto nella sua unità in modo da non poterlo scambiare con un altro; al contrario è *oscuro:* 2.° È *distinto* quando la moltiplicità dell' oggetto contenuta nella sua unità si conosce in modo da poterne sceverare gli elementi gli uni dagli altri; al contrario è *confuso:* ma poichè la moltiplicità degli elementi contenuta nell' oggetto non è sempre pensata dalla mente nel rappresentarselo, nè sempre riflessivamente conosciuta, quindi conseguita che un concetto chiaro può essere o distinto o confuso, che un concetto oscuro non può mai essere distinto, e che la chiarezza come la distinzione ammettono varietà di gradi: 3.° Il concetto è *astratto* quando il suo oggetto è un elemento di una cosa pensato disgiuntamente dagli altri elementi della cosa medesima; è *concreto* quando il suo oggetto è un elemento di una cosa pensato congiuntamente agli altri elementi della cosa medesima: tre sono le principali specie dei concetti astratti; la prima è l' idea di un soggetto senza i suoi predicati; la seconda è l' idea di uno o più predicati di un dato soggetto senza esso soggetto; la terza è l' idea di uno o più predicati senza il soggetto e senza gli altri suoi predicati;

l'oggetto dell'idea astratta chiamasi sostantivamente l'*astratto*, quello della concreta il *concreto*.

Articolo Secondo

Del concetto considerato nelle sue relazioni.

31. Confrontando due o più concetti fra di loro noi vi scorgiamo delle relazioni. Comunemente chiamasi *relazione* in genere: = l'ordine d'una cosa ad un'altra =; cosicchè noi pensiamo la relazione come qualche cosa d'intermedio fra due o più termini, qualche cosa, cioè, mediante cui ed in cui è riconosciuto un nesso di qualunque sorta fra due termini: epperciò la relazione implica necessariamente due o più termini, distinti l'uno dall'altro ed insistenti (almeno logicamente e nella cognizione) ciascheduno in sè stesso, ed implica ancora un che d'intermedio fra di loro che non si può pensare di un termine senza pensare simultaneamente l'altro. Pertanto la relazione di un concetto o di un'idea è un predicato che non si può pensare nell'idea o concetto senza pensare simultaneamente ad un'altra cosa: se quest'altra cosa è un'idea o concetto, la relazione dicesi *intrinseca;* se invece è cosa diversa dall'idea o concetto, dicesi *estrinseca*. Le relazioni intrinseche del concetto più importanti a notare sono di *comprensione*, di *estensione* e di *ordine*.

32. Le relazioni di comprensione sono di *identità* o di *diversità*, di *convenienza* o di *ripugnanza*, e di *essenzialità* o di *accidentalità*. I concetti sono *identici* fra di loro, quando i loro oggetti contengono in sè elementi, ossia caratteri comuni: l'identità è *assoluta* o *relativa;* fra due concetti passa identità assoluta quando si possono sostituire l'uno all'altro senza errore; intercede soltanto identità relativa quando non si possono l'uno all'altro sostituire senza errore; i concetti assolutamente identici si addimandano *reciproci* od *equipollenti*, quelli relativamente identici si dicono *simili* o *parenti*. I concetti sono fra di loro *diversi*, quando nei loro oggetti si contengono elementi che sono determinazioni, ossia caratteri proprii: la diversità può essere di tre specie, cioè di *discrepanza*, di *contrarietà* e di *contraddizione;* per la prima, i concetti si dicono *disparati*, per la seconda *contrarii*, per la terza *contrad-*

ditorii. La relazione di *convenienza* fra più concetti consiste nella loro attitudine ad essere insieme congiunti; la relazione di *ripugnanza* non è altro che l'innettitudine od incapacità dei concetti ad essere insieme congiunti. La relazione di *essenzialità* dei concetti consiste nell'impossibilità di stare l'uno senza l'altro; e quella di *accidentalità* consiste nella possibilità che hanno due o più concetti di stare, cioè di essere pensati l'uno senza dell'altro.

33. Le relazioni di estensione si possono ridurre principalmente a quelle di *universalità* e di *particolarità*. Un concetto che contenga sotto di sè altri concetti, rispetto a questi è *universale:* un concetto contenuto sotto di un altro concetto, quasi elemento o parte di questo, dicesi *particolare*, e può essere *individuale* o *specifico*. Il concetto, ossia l'idea universale è contenuta nella particolare totalmente, la particolare invece è contenuta nell'universale parzialmente (1).

34. L'ordine fra due o più concetti è di due specie, *logico* e *cronologico*. Fra più concetti passa *ordine logico* quando gli uni dipendono dagli altri, o tutti egualmente dipendono da un altro concetto; il concetto che sovrasta chiamasi *sovrordinato*, quello che ne dipende *sottordinato:* il sovrordinato prende il nome di *principio* e il sottordinato di *consettario;* perchè il primo fa esistere il secondo, e il secondo esiste pel primo. I concetti che egualmente dipendono da un altro si addimandano *coodinati*, e sono logicamente simultanei. Tre sono le relazioni di ordine cronologico, cioè di *simultaneità*, di *posteriorità* e di *anteriorità* di tempo: fra due concetti passa relazione di simultaneità cronologica quando lo spirito intelligente comincia a pensarli nel tempo stesso; passa anteriorità o posteriorità cronologica quando lo spirito intelligente incomincia ad averli in tempi diversi. Riguardo alla prima relazione le idee od i concetti si dicono cronologicamente *simul-*

---

(1) « Quindi l'oggetto dell'idea universale si può all'oggetto « dell'idea particolare attribuire senza eccezione (ogni quercia « è albero), ma non e converso (non ogni albero è quercia); « epperò le idee particolari e le idee universali sono relativamente, « non assolutamente identiche ». Peyretti, Logica ad uso delle scuole secondarie.

tanei, riguardo alla seconda cronologicamente *anteriori*, e riguardo alla terza cronologicamente *posteriori*.

35. Le relazioni estrinseche dei concetti altre riguardano l' *oggetto*, altre il *soggetto*. Riguardo all' oggetto, l' idea, ossia il concetto è *positivo* o *negativo*, secondochè si conosce che cosa *sia*, o che cosa *non sia* il suo oggetto; è *completo* od *incompleto*, secondochè nel suo oggetto si conoscono *tutti*, o soltanto *alcuni* de' suoi caratteri costitutivi: è *assoluto* o *relativo*, secondochè il suo oggetto si appresenta sfornito o fornito di relazione: è di *subbietto* o di *aggiunto*, secondochè il suo oggetto è un essere sussistente in sè, od un essere inesistente in un altro: finalmente è *vero* o *falso*, secondochè corrisponde, o non corrisponde al suo oggetto. Riguardo al soggetto, cioè allo spirito intelligente, il concetto è *trascendentale*, cioè speculativo, od *empirico*, cioè sperimentale, secondochè si acquista col solo e semplice esercizio dell'intelligenza, o per mezzo dell'osservazione e dell'esperienza: e può essere *innato* od *acquisito*, secondochè è originario, cioè nasce ad un tempo collo spirito intelligente, o si acquista in seguito col moltiplice esercizio della ragione.

36. A compiere la teorica del concetto dovremmo qui da ultimo esporre di quali funzioni sia capace il concetto considerato per rispetto alla sua estensione e comprensione, ma ci riserbiamo a trattarne dopo che avremo esposta la teorica del giudizio. Solamente accenneremo di volo, che l' oggetto delle nostre idee può essere in qualche maniera espresso con segni sensibili, i quali sono di diverse specie. Il *segno nominale* dell'oggetto delle nostre idee chiamasi *termine*, e quando questo è un segno articolato ed udibile dicesi *vocabolo*. I termini come i vocaboli, essendo segni che esprimono l' oggetto delle nostre idee ed il concetto che ne abbiamo, si possono classificare in tante specie quante sono quelle dei nostri concetti, e si possono altresì classificare secondo la natura e l' origine loro.

Capo III.

DEL GIUDIZIO.

37. Quando la cognizione importa una qualche affermazione dell' oggetto conosciuto prende il nome di *giudizio;* il quale si può definire: una cognizione in cui si afferma convenire o ripugnare una cosa ad un' altra. La cosa di cui si afferma chiamasi *soggetto* (oppure *estremo*, o *termine minore*) del giudizio; la cosa affermata dicesi *predicato* (oppure *estremo*, o *termine maggiore*) del giudizio: il soggetto ed il predicato costituiscono la *materia* del giudizio; e la relazione di convenienza o di ripugnanza che intercede fra l' idea del soggetto e l' idea del predicato ne costituisce la *forma.* I *principali* elementi del giudizio sono due, la *nozione* e l' *affermazione.* La nozione non è altro che il concetto che si ha pensando insieme il soggetto, il predicato e la relazione di convenienza o di ripugnanza tra loro intercedente: quindi l'oggetto della nozione è l'oggetto stesso del giudizio, ed è costituito dalle idee del soggetto, del predicato e della loro relazione; queste tre idee, nel mentre sono gli elementi della nozione. costituiscono tre elementi *subordinati* del giudizio. L'affermazione è essenziale al giudizio e vien dopo la nozione: essa è un atto intellettivo che procede dal concetto; e può essere *naturale* ossia *spontanea*, o *artificiale* ossia *libera;* la prima è indipendente dall' arbitrio, non così la seconda. Quando l' intelligenza si attua e si esercita indipendentemente dall'arbitrio allora l' affermazione tien dietro all' idea, e la cognizione importa sempre un giudizio, cioè l' affermazione del conoscibile; e ciò avviene nell' ordine della cognizione intuitiva: quando invece l' intelligenza opera sotto il dominio dell' arbitrio allora lo spirito intelligente conosce bensì la relazione che passa fra un dato soggetto ed un dato predicato, ma può astenersi dall' affermarla; il che spesso accade nell' ordine delle cognizioni discorsive (1).

(1) Per siffatta guisa distinguendo l'affermazione in spontanea ed in libera, come si distingue la cognizione in intuitiva ed in

38. Il segno nominale dell' oggetto di un giudizio si addimanda *proposizione*, che comunemente vien detta *un giudizio espresso a parole*. Come il giudizio consta di idee, così la proposizione consta di termini, ed in essa si distinguono pure la materia e la forma; la *materia* della proposizione consiste nei due termini ossia estremi maggiore e minore, che sono il soggetto e il predicato del giudizio; la *forma*, che si suol chiamare *copula* o *nesso*, consiste nel verbo *essere* in qualunque persona numero e tempo de' suoi modi finiti, per cui si afferma la relazione di convenienza o di ripugnanza del termine maggiore col minore, cioè del predicato col soggetto del giudizio.

Articolo Primo

Del Giudizio considerato in sè stesso.

39. I giudizii, come le proposizioni si possono considerare per rispetto alla *comprensione* e per rispetto all' *estensione*. Avuto riguardo alla comprensione dei termini, il giudizio è *complesso*, o *composto*, o *semplice*, od *incomplesso*, secondochè uno od ambedue i termini sono idee complesse, o composte, o semplici, od incomplesse (§ 28). La semplicità e la composizione, come la complessità e l' incomplessità, non possono mai coesistere in un medesimo giudizio; al contrario possono trovarsi insieme per diversi aspetti la composizione e la complessità, la semplicità e l' incomplessità ed anche la complessità. Il giudizio complesso consta di un giudizio *principale* ossia sovraordinato, e di uno o più giudizii *incidenti* ossia sottordinati: il principale è quello la cui nozione è logicamente anteriore alla nozione degli incidenti; gli *incidenti* sono o *determinativi*, od *esplicativi*, od *esornativi*. Il giudizio incidente *determinativo* è quello che determina, cioè limita l' oggetto del giudizio principale; il giudizio *esplicativo* invece è quello che rende più chiaro, come l' *esornativo* adorna di qualche sua qualità l'oggetto del giudizio principale; cosicchè l'incidente esornativo od esplicativo è un *complemento* o del soggetto o

---

discorsiva, è agevole sciogliere la questione: se la cognizione importi sempre, o non importi l' affermazione, cioè un giudizio.

del predicato del giudizio principale (1). Inoltre il giudizio complesso può essere di tre principali specie: 1.° *Causale* in cui sono contenuti due giudizii cosifatti, che il predicato dell' uno ha origine dal predicato dell' altro (2): la verità del giudizio causale dipende dall' esistenza della relazione di principiato o d'effetto, e di principio o di causa fra i predicati dei giudizii onde esso risulta: 2.° *Relativo*, che è quello, in cui sono contenuti due giudizii i cui predicati hanno complementi fra i quali intercede relazione di identità; ma poichè questa relazione può essere di tempo, di luogo, di qualità, di quantità ecc., quindi il giudizio relativo può essere di tante specie quante sono quelle di cotal relazione (3); la verità del giudizio relativo dipende dall' esistenza dell' identità affermata tra i complementi dei giudizii ond' esso risulta: 3.° *Infinito*, ossia limitativo, il quale inchiude più incidenti impliciti, la cui forma è una relazione di ripugnanza (4). In fine il giudizio complesso può essere *implicito* od *esplicito*, secondochè la sua complessità è occulta o manifesta.

40. Il giudizio composto è quello i cui termini sono idee composte, cosicchè risulta da più giudizii coordinati le cui nozioni sono logicamente simultanee, e può essere esplicito od implicito secondochè la sua composizione è manifesta od occulta. Il giudizio *composto esplicito* è di varie specie, delle quali notiamo segnatamente il *copulativo*, il *disgiuntivo* e il *discretivo* Il copulativo è quello in cui si afferma la medesima relazione tra il soggetto ed il predicato dei giudizii coordinati onde esso consta: i membri, cioè i giudizii, che compongono

---

(1) P. E. la Dottrina, che pretende migliorare la condizione degli uomini negando i loro assoluti doveri ed assoluti diritti, insegnata da Proudhom, è assurda e perniciosa. Giudizio principale; *La Dottrina è assurda e perniciosa:* incidente determinativo *che pretende* ecc.: incidente esplicativo; *insegnata* ecc.

(2) P. E. Antonio è infelice, perchè desidera e sospira ciò che non deve nè può conseguire.

(3) P. E. L' uomo *allora* merita lode, *quando* è virtuoso. cuore è *là*, *dove* è il tesoro. *Tale* è la morte, *quale* è la: t *Tanto* s' impara, *quanto* si studia.

(4) P. E. Il necessario è non mutabile.

il giudizio copulativo sono insieme l'uno all'altro congiunti per le particelle congiuntive (1): la verità del giudizio copulativo dipende dalla verità di tutti i giudizii che lo compongono. Il giudizio disgiuntivo è quello in cui si afferma la convenienza o ripugnanza di uno fra più predicati ad un dato soggetto, o viceversa, senza determinare quale di essi convenga o ripugni; il che si esprime colle particelle disgiuntive (2): la verità del giudizio disgiuntivo dipende dall'opposizione de' suoi predicati o de' suoi soggetti e dalla compiuta loro enumerazione. Il discretivo è quello formato da due o più giudizii differenti e separati l'uno dall'altro per le particelle *ma*, *pure*, *tuttavia* e simili (3); la verità del giudizio discretivo dipende dalla verità dei giudizii che lo compogono e dalla verità della loro relazione. I giudizii *implicitamente composti*, detti anche *esponibili*, sono quelli che si possono risolvere in più distinti giudizii, e sono di tre specie, cioè *esclusivi*, *eccettuativi* e *comparativi*. Il giudizio implicito-esclusivo attribuisce un predicato ad un solo soggetto escludendone qualunque altro colla parola *solamente* e simili (4); la verità di questo giudizio dipende dalla verità di ambedue i giudizii onde consta. L'eccettuativo è quello che eccettua qualche cosa dalla relazione affermata colle parole *all' infuori*, ad *eccezione* e simili (5): la verità di questo giudizio dipende dalla verità della fatta eccezione e dalla verità del totale. Il comparativo è quello in cui viene affermata una data relazione di un predicato ad un dato soggetto *egualmente*, o *più*, o *meno* che ad un altro (6): la verità del comparativo dipende dalla verità di entrambi i giudizii di cui risulta.

41. I giudizii per rispetto all' estensione si possono considerare primieramente riguardo all' estensione del soggetto, e

---

(1) P. E. Napoleone fu gran capitano *e* valente legislatore.

(2) P. E. L' anima umana *o* perisce col corpo, *o* sopravvive al medesimo.

(3) P. E. L' uomo quantunque dottissimo *pure* è sempre fallibile.

(4) P. S. Dio solo è creatore.

(5) P. E. All' infuori di Dio tutto è finito.

(6) P. E. La perdita maggiore è quella dell'amico.

si dividono in *universali*, in *particolari* ed in *singolari*: universale è quel giudizio il cui soggetto è un' idea della massima estensione; particolare è quello il cui soggetto è un'idea che ha un oggetto capace di aumento o di diminuzione; singolare è quello il cui soggetto è un'idea della minima estensione: i giudizii particolari si dicono *vaghi*, gli universali e i singolari si chiamano *fissi* (1). Secondariamente si possono considerare riguardo all' estensione del predicato e si dividono in *individuali* ed in *generali*, e questi suddividonsi in *ispecifici* ed in *generici*: il giudizio individuale è quello il cui predicato è un' idea che ha per oggetto un carattere affatto determinato; specifico è quello il cui predicato è un'idea che ha per oggetto ciò che è comune, vale a dire l' universale contenuto in una specie: generico è quello il cui predicato è un'idea che ha per oggetto l' universale contenuto in un genere (2).

42. Riguardo alla qualità della relazione i giudizii sono *positivi* o *negativi*. Il giudizio positivo, o come altri dicono affermativo, è quello in cui si afferma convenire un dato predicato ad un dato soggetto: il negativo è quello in cui si nega convenire un dato predicato ad un dato soggetto (3). È mestieri notare che il predicato del giudizio positivo deesi prendere secondo tutta la sua estensione, eccetto il caso di un'identità assoluta col soggetto; invece il predicato del giudizio negativo deesi prendere secondo tutta la sua estensione ma non secondo tutta la sua comprensione. Per rispetto alla forma il giudizio può essere: 1.° *Analitico* o *sintetico*, secondochè la relazione affermata tra i due termini è loro essenziale od accidentale, vale a dire secondochè il predicato conviene essenzialmente od accidentalmente al soggetto (4). 2.° *Categorico* ossia *assoluto*, od *ipotetico* ossia *condizionale*, secondochè la re-

---

(1) P. E. I corpi sono pesanti *universale*. Alcuni uomini sono dotti: *particolare*. Luigi è studioso e docile: *singolare*.

(2) P. E. La luna è il satellite della terra: *individuale*. Gli esseri animali e ragionevoli sono uomini: *specifico*. I corpi organici privi di sensitività e di locomotività e che vivono crescono e si riproducono sono piante: *generico*.

(3) P. E. Dio è giusto. Dio non è crudele.

(4) P. E. L'uomo pensa: *analitico*. L' uomo piange: *sintetico*;

lazione tra il predicato ed il soggetto si afferma assolutamente o condizionalmente: nel condizionale si distinguono due parti o membri, la prima che contiene la condizione dicesi *antecedente*, la seconda che contiene il condizionato *conseguente* (1): 3.° Infine può essere *modale* o *puro*, secondochè nell'affermazione della relazione tra il predicato ed il soggetto si determina, o non si determina la maniera con cui l'uno conviene all'altro: se non che la relazione si può affermare come possibile, ed allora il giudizio dicesi *problematico;* o come reale e contingente, ed allora dicesi *assertorio;* o come reale e necessaria, o come impossibile, ed in questi due casi il giudizio si dice *apodittico*.

Articolo Secondo

Del Giudizio considerato nelle sue relazioni.

43. Le relazioni che possono intercedere fra due o più giudizii altre sono *intrinseche* ed altre *estrinseche:* le relazioni intrinseche sono principalmente quelle di *identità* e di *diversità*, di *inversione* e di *conseguenza* I giudizii si dicono *identici* quando fra di loro passa la relazione di identità: l'identità dei giudizii consiste nell'identità della loro nozione: come l'identità dei concetti può essere assoluta o relativa, così l'identità dei giudizii essa pure potrà essere *assoluta* o *relativa*. L'identità assoluta chiamasi anche *equipollenza*; ed *equipollenti* si dicono quei giudizii la cui nozione è assolutamente identica, e che si possono sostituire l'uno all'altro senza errore, quantunque l'oggetto di questi giudizii venga espresso con diversi vocaboli e con diversa forma logica (2). L'identità relativa consiste nella *somiglianza* delle nozioni; i giudizi relativamente identici non si possono sostituire l'uno all'altro senza errore, e si dicono *simili*, quantunque in pari tempo siano fra di loro diversi. Quei giudizii si ad-

---

(1) P. E. Dio è onnipotente: *Categorico*. Se Dio è giusto, premierà i buoni e castigherà i malvagi: *ipotetico*.

(2) P. E. Tutti operano male: nessuno opera bene. L'Ente supremo è Dio: Dio è l'Ente supremo.

dimandano *diversi* fra cui passa la relazione di diversità; la quale, potendo essere tanto una discrepanza quanto un' opposizione, dà luogo a due specie di giudizii diversi che sono i *discrepanti* e gli *opposti*. Dei giudizii discrepanti notiamo segnatamente i *sovrordinati*, i *subordinati* ed i *subcontrarii*. Sovrordinati e subordinati diconsi quei giudizii discrepanti per rispetto all' estensione, come quando l' uno è universale l' altro particolare, oppure l' uno particolare e l' altro singolare: l' universale dicesi *subalternante*, il singolare *subalternato*, e il particolare ora subalternante ora subalternato secondochè è sovrordinato o subordinato; la loro relazione dicesi *subalternazione*. Subcontrarii si addimandano quei giudizii particolari discrepanti, che differiscono soltanto riguardo alla qualità; la loro relazione appellasi *subcontrarietà*. (1).

44. L' opposizione è quella relazione per cui due giudizii in qualche modo a vicenda si combattono; per cui, cioè, in un giudizio si nega ciò che l' altro afferma: cosifatti giudizii si dicono *opposti*. Ma poichè l' opposizione può trovarsi fra giudizii di quantità uguale o di quantità disuguale, quindi è di due specie, cioè di *contraddizione* e di *contrarietà*. I giudizii *opposti-contraddittorii* sono quelli dei quali l' uno nega *puramente e totalmente* ciò che l' altro afferma; i loro termini sono identici, ma la copula di uno è positiva e quella dell' altro è negativa; cotalchè necessariamente di due giudizii contraddittorii l' uno è vero e l' altro è falso. Senonchè la contraddizione talvolta non è vera e reale, ma soltanto verbale ed apparente, il che avviene primieramente in quelle proposizioni, il cui termine minore esprime un' idea vaga ed indeterminata, e che possono essere o entrambe vere, o l' una vera e l' altra falsa, ma non entrambe false, siccome scorgesi nei giudizii subcontrarii; e secondariamente in quelle proposizioni, nelle quali alcuno dei termini essendo espresso da un vocabolo che può avere significati diversi, questo può essere

---

(1) P. *Tutti* gli uomini sono deboli; *sovrordinato: alcuni* uomini sono deboli; *subordinato: Antonio* è debole; *subordinato. Alcuni* uomini sono dotti; *sovrordinato: Giulio* è dotto; *subordinato.* Alcuni uomini *sono* generosi; alcuni uomini *non sono* generosi: *subcontrarii.*

preso nell' una proposizione in un senso diverso da quello che vien preso nell'altra. I giudizii diconsi *contrarii* quando la loro opposizione è tale che in uno di essi si nega più o meno di quello che l' altro afferma; epperò fra i giudizii contrari altri negano *puramente* ma *parzialmente* ciò che l'altro opposto afferma, altri invece negano non *puramente* ma *più* di quello che l'altro giudizio opposto afferma. La negazione può essere implicita od esplicita, e può trovarsi annessa o al soggetto, o al predicato, o alla copula (1)

45. La relazione di inversione è quella che passa fra due giudizii quando il soggetto di uno è il predicato dell' altro, e il predicato di uno è il soggetto dell' altro: tali giudizii si dicono *inversi;* l'operazione per la quale si forma un giudizio inverso all' altro si può chiamare *invertimento*, che si fa mediante la *metatessi logica*, cioè la trasposizione reciproca di termini o membri del giudizio. L' inversione è di due specie, la *conversione* e la *contrapposizione*. La conversione si può definire: la trasposizione dei termini o membri di un giudizio, senza mutarne la qualità: e può essere *semplice*, detta anche pura o perfetta, quando per essa non si muta la quantità dei termini o membri; o può essere *accidentale*, detta anche mista od imperfetta, quando per essa si muta la quantità dei termini del giudizio converso: i giudizii fra cui passa la relazione di conversione semplice sono assolutamente identici, cioè tanto riguardo alla quantità quanto riguardo alla qualità, quindi si dicono *reciproci*. La contrapposizione è la trasposizione dei termini o membri di un giudizio accompagnata da mutazione di qualità; *contrapposti* si dicono quei giudizii inversi che diversificano qualitativamente; la contrapposizione dicesi *semplice*, od anche pura o perfetta, quando viene mutata la qualità ma non la quantità; e dicesi *accidentale*, od anche mista ed imperfetta, quando viene mutata colla qualità anche la quantità.

---

(1) P. E. L' anima umana *è* immortale: l' anima umana *non è* immortale: *contraddittorii*. Questa cosa è un *cane;* questa cosa *non è* una *bestia:* questa cosa è un *animale* della *specie dei cani;* questa cosa è un animale ma *non della specie dei cani*: *contrarii*.

46. I giudizii considerati per rispetto alla loro relazione di conseguenza, altri sono *principii* ed altri *consettarii;* un giudizio diresi principio di un altro quando lo fa esistere, chiamasi consettario quando trae origine dall' altro: il principio è logicamente anteriore al consettario da cui è sempre logicamente presupposto, ed entrambi possono essere categorici od ipotetici. Il principio può essere *assoluto* o *relativo, materiale* o *formale.* I principii sono assoluti o relativi, secondochè l' evidenza di cui risplendono è immediata o mediata: i principii assoluti, detti anche supremi, sono quei giudizi primitivi che evidenti per sè generano una certezza assoluta ed immediata, e che forniti di universalità costituiscono quel sapere che *senso comune* si appella: i principii relativi sono quei giudizi secondari subordinati ai principii assoluti, che avendo un' evidenza mediata e relativa producono una certezza essa pure mediata e relativa, abbisognano di dimostrazione, e si dicono particolari in quantochè fanno parte di un dato sapere, cioè di una scienza speciale. I principii assoluti altri sono *assiomi* ed altri *postulati:* gli assiomi sono giudizi *teoretici,* il cui oggetto si riferisce soltanto alla cognizione; i postulati sono giudizi *pratici,* il cui oggetto si riferisce anche all' azione: i principi relativi altri sono giudizi *razionali,* che hanno ragione anche di consettario e possono essere *deduttivi* od *induttivi,* secondochè sono il risultato della deduzione o dell'induzione; altri sono *ipotesi inquisitive,* che sono giudizi relativi bensì, ma che non hanno ragione di consettario, di guisachè non si possono riguardare come contenuti in un altro giudizio, nè come esplicabili da altri principii. Finalmente i principii sono *materiali* o *formali,* secondochè servono a moltiplicare o ad ordinare le cognizioni: i principii materiali si dicono anche *genetici* siccome quelli che generano e determinano la materia della scienza; da questi e per questi principii si moltiplicano le cognizioni e si giunge a conoscere dell' oggetto *ciò che si deve* conoscere: i principii formali, detti anche *organici,* sono quelli che danno la forma al sapere, vale a dire riducono a sistema e ad unità le cognizioni, e per essi si giunge a conoscere *nel debito modo* ciò che dell' oggetto si deve sapere. Di qui si scorge il perchè la scienza ora venga definita *l' esplicazione di un principio,* ed ora *un sistema di illazioni:* nella prima definizione la scienza è con-

siderata per rispetto ai principii materiali, nella seconda invece si ha riguardo a principii formali. Il consettario si distingue in *mediato* ed in *immediato*, secondochè per esplicarlo dal principio, che lo inchiude, si richiedono giudizii reali o possibili: diconsi *reali* quei giudizi che lo spirito intelligente forma e pronuncia, e *possibili* quelli che la mente vede di poter formare e pronunciare ma non pronuncia; da taluni i giudizii reali si chiamano *soggettivi*, i possibili invece *oggettivi*. Quando il consettario mediato è un giudizio teoretico si addimanda *teorema*, quando è un giudizio pratico *problema*; il teorema si dimostra, il problema si risolve. Il consettario immediato prende anche il nome di *corollario*, ed esso pure può essere un giudizio teoretico o pratico, secondochè riguarda l' ordine delle cognizioni od anche quello delle azioni.

47. Le relazioni estrinseche dei giudizii altre sono *oggettive* ed altre *soggettive*. Il giudizio considerato nelle sue relazioni oggettive, cioè in quanto si riferisce all' oggetto conosciuto, può essere *vero* o *falso*, *probabile* od *improbabile*. Il giudizio è vero o falso, secondochè corrisponde o non corrisponde all' ordine reale, vale a dire secondo che esiste o non esiste la relazione di convenienza o di ripugnanza in esso affermata. Il giudizio è probabile e verosimile quando è probabile l' affermazione in esso inchiusa, vale a dire quando la relazione affermata è possibile; nel caso contrario è improbabile ed inverosimile.

48. Il giudizio avuto riguardo alle relazioni che ha verso il soggetto conoscente, può essere *primitivo*, o *secondario*. Il giudizio primitivo è quello che esiste nello spirito umano indipendentemente dall' esercizio della ragione, entra nel giro della cognizione intuitiva e la nozione che inchiude è un'idea innata; conciossiachè trovisi nello spirito umano fin dalla nascita. Il giudizio secondario è quello che il soggetto conoscente acquista e forma per l' esercizio della ragione, fa parte delle cognizioni discorsive, la nozione che inchiude è un concetto od un' idea acquisita, ed è posteriore al nascimento dello stesso soggetto. Laonde conseguita che il giudizio secondario non è essenziale all' uomo; e che il giudizio primitivo è essenziale all'uomo, quale costitutivo di esso, come l'intuito mentale: di guisa che senza il giudizio primitivo non è possibile l' uomo, laddove l' uomo è possibile senza il giudizio secon-

dario; il giudizio primitivo è *oggettivo*, il giudizio secondario è *soggettivo*. Fra i giudizii secondarii principalmente hannosi a notare la definizione, la divisione e la classificazione.

Articolo Terzo

Della Definizione e della Divisione.

49. I concetti, come le idee, sono capaci principalmente di due funzioni razionali, che son pure due giudizi; le quali sono la *definizione* e la *divisione*. La definizione ha per iscopo di fissare la moltiplicità contenuta nel concetto, cioè la comprensione delle idee; e non è altro che = un giudizio in cui si mostra o spiega in che una cosa consista =: essa comprende due membri, il *definito*, che è il soggetto della definizione, e il *definiente*, che ne è il predicato. Egli è evidente, che la definizione è la surrogazione degli elementi del concetto al concetto stesso. I membri della definizione essendo identici formano un giudizio reciproco, i cui termini sono equipollenti.

50. La definizione, avuto riguardo al definito che può essere tanto un nome quanto un'idea, o è *nominale* o *logica*. La definizione nominale è un giudizio in cui si dichiara qual sia il significato di un nome, e può farsi in tre maniere: 1 dichiarando il significato di un nome secondo la consuetudine e l'uso comune: 2° dichiarando il significato di un nome determinandone il senso in cui vien preso: 3° spiegando il significato di un nome secondo la sua etimologia.

51. La definizione logica, potendo avere per soggetto una specie od un individuo, è di due sorta, vale a dire *specifica* ed *individuale*: nella prima, gli elementi del definiente, cioè del predicato, sono il *genere prossimo* e la *differenza specifica*; nella seconda sono la *specie ultima* e la *differenza numerica* ossia *individua*. Pertanto la definizione logica consiste nell'indicare a qual classe, genere o specie, appartiene il definito, e nel dichiarare i caratteri proprii, specifici od individuali del medesimo definito, per poterlo distinguere da tutte le altre specie contenute nello stesso genere, o da tutti gli altri individui contenuti nella stessa specie, il che si denomina *differenza* specifica od individuale. La definizione logica non si può, nè

si deve confondere colla descrittiva, ossia *descrizione*, in cui si enumerano non solo le proprietà essenziali generiche o specifiche, ma anche le qualità accidentali intrinseche od estrinseche, che, convenendo solamente alla cosa descritta, ce la fanno scorgere come a dire cogli occhi e discernere da qualunque altra. (1).

52. Le regole della definizione logica si possono ridurre alle seguenti principali: 1° la definizione deve constare del genere prossimo e della differenza specifica, o della specie ultima e della differenza individuale: 2° il definiente deve convenire totalmente e solamente al definito, cioè non deve peccare per eccesso nè per difetto: 3° deve reciprocarsi col definito, di guisachè i due membri della definizione debbono essere capaci di conversione semplice e pura: 4° deve essere un giudizio più chiaro che il semplice definito.

53. La divisione, presa in genere, non è altro che un giudizio il cui termine maggiore indica le varie parti od elementi che un tutto contiene sotto di sè: in siffatto giudizio per l'idea del predicato viene distinta l'idea del soggetto; il soggetto dicesi il *diviso*, e il predicato il *dividente*. La divisione, avuto riguardo alla natura del diviso, può essere *nominale*, o *reale*, o *logica*. La divisione nominale è quella in cui vengono indicati i diversi sensi di un nome; la reale è quella in cui si dichiara quali siano le parti di un tutto: la logica non è altro che la risoluzione di un concetto generico in tanti concetti specifici sotto di esso contenuti; la divisione logica è il primo passo dell'analisi, e quantunque da questa si distingua, si può considerare come una sua parte integrante o compimento (2).

54. Affinchè la divisione riesca ben fatta e raggiunga lo scopo a cui è diretta, è necessario: 1° che sia fondata sulle

(1) P. E. Il quadrilatero è un poligono di quattro lati: la bontà divina è quella che va priva di limiti; *definizioni* « Homo est *animal providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii.* »: *descrizione*.

(2) P. E. Il parallelogramma comprende il quadrato, il rettangolo, il rombo, e 'l romboide. L'albero consta delle radici del tronco e dei rami. Il regno animale si compone dei vertebrati, degli articolati, dei molluschi e dei radiarii.

differenze degli elementi che compongono il tutto: 2° che sia completa, cioè non tralasci alcuno dei membri che compongono il tutto: 3° che sia ordinata e proceda dal noto all'ignoto: 4° che sia irreduttibile, cioè non ammetta alcun membro superfluo e tutti i suoi membri siano di tal guisa differenti fra di loro che nessuno entri in un altro.

55. Il contrapposto della divisione è la *moltiplicazione*, la quale è un giudizio in cui si dichiara qual sia il tutto risultante da tali e tali parti: il soggetto è costituito dalle parti date, ossia membri, che si possono dire *fattori;* il predicato è costituito dal tutto, e può dirsi il *prodotto:* la divisione discende dal tutto alle parti, la moltiplicazione invece ascende dalle parti al tutto. Acciocchè la moltiplicazione sia retta, è necessario primieramente che si fondi su reali ed evidenti somiglianze, e secondariamente che si possa trasformare in una divisione (1).

56. La divisione, non meno che la moltiplicazione costituisce una *classificazione*, che è un' ordinata disposizione di cose, vale a dire, un giudizio in cui si dichiara o quali siano le classi componenti una data classe, o qual sia la classe risultante da individui o da classi date; quindi è di due specie, o *discensiva*, o *ascensiva*, secondochè si classifica dividendo o moltiplicando; per la prima si attende principalmente alle *differenze* delle cose, per la seconda invece si pone mente alle loro *somiglianze*. La classificazione discensiva è un intiero sistema di divisioni e suddivisioni: la classificazione ascensiva d' ordinario muove da individui simili e li riunisce nella specie, raccoglie le specie aventi proprietà comuni in un solo genere di poi riunisce i generi simili fra di loro e ne forma le famiglie, in seguito raccoglie le famiglie in ordini distinti, inoltre dispone gli ordini simili in classi, ed infine prende le classi e le riunisce in un sistema. Pertanto la classificazione deve adempiere a tutte le condizioni richieste alla rettitudine ed alla verità della divisione e della moltiplicazione.

---

(1) P. E. La radice e il fusto formano la pianta. I mammiferi, gli uccelli, i rettili e i pesci costituiscono la classe dei vertebrati.

Articolo Quarto

Dell' analisi, dell' astrazione, della sintesi e del paragone.

57. A chiarire quanto finora abbiam detto intorno il concetto ed il giudizio, considerati quali prodotti razionali, giova assaissimo toccare di passaggio di quelle principalissime funzioni, od operazioni della ragione, che intervengono nella formazione di nuovi concetti e di nuovi giudizii, delle quali più volte ci venne fatto parola: di tali operazioni notiamo l'analisi, l' astrazione, la sintesi e il paragone.

58. L' *analisi* logica (di cui soltanto intendiamo parlare) è quell' operazione della ragione per cui si scompone un concetto composto, o complesso nelle idee elementari di cui consta. Acciocchè l' analisi sia retta è mestieri: 1° stabilire esattamente il concetto che ne forma l' oggetto, cioè che vuolsi analizzare: 2° determinare l' aspetto sotto il quale vuolsi considerare: 3° non tralasciare alcuno degli elementi o caratteri compresi nel dato concetto: 4° disporre gli elementi in quell' ordine richiesto dalla natura dell' oggetto analizzato, o dal bisogno di chiarezza, o dalla stessa dipendenza logica delle idee.

59. L' *astrazione* è quell' operazione della ragione per cui si rivolge l' attenzione ad un elemento di una cosa (concetto) disgiuntamente dagli altri elementi della cosa medesima; essa perciò è come l' incremento dell' analisi diretto a formare e perfezionare nuovi concetti e nuovi giudizii. L' astrazione, avuto riguardo all' elemento che ne costituisce l' oggetto, può essere di tre specie, cioè: 1° astrazione d' un soggetto da'suoi predicati; 2° astrazione d' uno o più predicati da un dato soggetto: 3° d' uno o più predicati non meno dal soggetto che dagli altri predicati di questo.

60. La *sintesi* è quella funzione intellettiva che con una sola cognizione comprende più concetti riducendoli ad unità, quasi riducendo ad un solo concetto una quantità di idee mediante i nessi e le relazioni che fra di loro intercedono. È evidente che la ragione così per mezzo della sintesi forma concetti complessi, come per mezzo dell' analisi giunge all'acqui-

sto di concetti semplici ed elementari. Due specie di sintesi distinguono i filosofi, l'una *primitiva*, che si identifica coll'intuito mentale e colla percezione razionale fondamentale, e per cui si hanno le prime nozioni; questa sintesi primitiva precede sempre l'analisi: l'altra è *discorsiva*, la quale, consistendo nel riunire insieme gli elementi per l'analisi distinti, ricompone in qualche modo il concetto scomposto, cioè analizzato; questa sintesi discorsiva si compie dopo l'analisi.

61. Il *paragone* è quell'operazione della ragione che avvicina insieme e confronta due o più concetti o giudizii, per iscoprire in che cosa insieme convengano o differiscano: il concetto o giudizio che per mezzo del paragone si acquista appellasi *notizia di relazione*. Dalla stessa definizione del paragone chiaramente risulta, che esso interviene non solo a scoprire le relazioni che passano fra più concetti, ma ben anco alla formazione dei giudizii: i quali non sarebbero possibili senza il concetto della relazione intercedente tra l'idea del predicato e l'idea del soggetto; conciossiachè non fia mai che si possa affermare la relazione di convenienza o di ripugnanza tra un dato predicato ed un dato soggetto se non si scopra e conosca cotal relazione, nè fia mai che si possa scoprire e conoscere una qualunque relazione fra due o più concetti se questi insieme non si confrontino, cioè senza il paragone.

Capo IV.

DEL RAZIOCINIO

62. Compimento degli atti della ragione è il *raziocinio*, per cui si trae l'ignoto dal noto: come il giudizio consta di idee, così il raziocinio consta di giudizii, dei quali gli uni sono principii e gli altri consettarii, e si può definire: un complesso di giudizii di cui gli uni sono il prodotto dell'esplicazione degli altri. Gli elementi principali del raziocinio sono la *materia* e la *forma*: la materia consiste nell'aggregato dei giudizii, onde risulta il raziocinio; la forma consiste nella relazione di origine posta tra l'affermazione contenuta nel principio e l'affermazione contenuta nel consettario. L'*oggetto* del raziocinio è il complesso degli oggetti dei giudizii, onde

consta il medesimo raziocinio. L'espressione del raziocinio fatta a parole dicesi *argomentazione*, che si può definire: il segno nominale dell'oggetto di un raziocinio: in essa si distinguono pure la materia e la forma; la materia è l'aggregato delle proposizioni, ond'essa consta; la forma consiste nell'organismo delle proposizioni, cioè nella relazione che intercede fra le proposizioni, di cui risulta.

Articolo Primo

Del raziocinio considerato nella sua quantità.

63. Il raziocinio si può considerare *in sè stesso* e nelle sue *relazioni.* Considerandolo in sè stesso si può riguardarne la *quantità* e la *qualità:* la quantità è il numero dei raziocinii di cui consta il raziocinio medesimo: la qualità non è altro che la natura di esso stesso raziocinio. Il raziocinio considerato per rispetto alla sua quantità può essere *monosillogistico,* detto *monosillogismo,* o *polisillogistico,* detto *polisillogismo.* Il monosillogismo è un raziocinio risultante di tre giudizii nè più nè meno: imperocchè, essendo il raziocinio per sè stesso un complesso di giudizi fra cui intercede relazione di conseguenza, questa relazione suppone di necessità un consettario da un lato e due principii dall' altro, nè più nè meno; i due principii danno origine al consettario, l' uno implicandolo e l' altro esplicandolo. Senonchè i principii che nel raziocinio monosillogistico danno origine con diverso ufficio al consettario, possono essere entrambi giudizi reali, o l' uno giudizio reale e l' altro possibile: il monosillogismo è *perfetto* quando consta di tre giudizi reali, *imperfetto* quando uno dei principii è un giudizio possibile; al primo appartiene il *sillogismo*, al secondo l'*entimema.*

64. Il *sillogismo* è un raziocinio monosillogistico perfetto che consta di tre giudizi reali di tal guisa insieme disposti ed organati, che dai due primi, i quali hanno ragione di principio, conseguita il terzo, che ha ragione di consettario: i due primi si dicono *premessi* e costituiscono l' *antecedente*, il terzo chiamasi *conclusione* e costituisce il *conseguente* del sillogismo(1).

(1) P. E. La virtù è lodevole; ma la diligenza è virtù; dunque la diligenza è lodevole.

Quello dei due principii che nel sillogismo fa l'ufficio d'implicatore, dicesi *regola*; quello che fa l'ufficio di esplicatore, si addimanda *assunzione*. L'argomentazione che esprime l'oggetto di un sillogismo si addimanda sillogistica: fra le proposizioni che ne costituiscono la materia, quella che esprime la regola dicesi *maggiore*, quella che esprime l'assunzione dicesi *minore*. e quella infine che esprime la *conclusione* ritiene lo stesso nome: la maggiore e la minore sono le *premesse* e costituiscono l'antecedente dell'argomentazione sillogistica, e la conclusione ne è il *conseguente*. Inoltre nel sillogismo si distinguono tre termini, che vengono variamente ripetuti nei giudizii di cui consta ed hanno ufficio e valore diverso, e sono il *maggiore*, il *minore* ed il *termine medio:* il termine maggiore è il predicato, il termine minore è il soggetto della conclusione, e nelle premesse ora sono soggetto ed ora predicato; il termine medio è quella terza idea che si assume come mezzo di paragone per iscoprire la relazione di convenienza o di ripugnanza che passa fra i due termini minore e maggiore, cioè fra le idee del soggetto e del predicato.

65. Il sillogismo, come il raziocinio, è di varie specie avuto riguardo segnatamente alla varia natura dei giudizii onde risulta; ma riservandoci a trattare delle varie specie di sillogismo quando tratteremo del raziocinio per rispetto alla sua qualità, ci limitiamo di presente a proporre le regole che riguardano la rettitudine del sillogismo *categorico*. Le quali regole sono: 1.° Nel sillogismo non vi siano più di tre termini, *maggiore, minore* e *termine medio*; perchè altrimenti non si potrebbe scoprire la relazione del predicato col soggetto della tesi: 2.° Il termine medio in una delle premesse sia preso generalmente, poichè deve contenere in qualche modo gli altri due termini: 3.° Il termine medio non entri mai nella conclusione; perchè esso viene adoperato soltanto come mezzo di confronto per iscoprire la relazione fra i due termini della tesi: 4.° la conclusione sia meno estesa delle premesse; perchè l'affermazione esplicita in essa contenuta deve essere implicitamente contenuta nelle premesse: 5.° Da due premesse negative non si può derivare alcuna conclusione; perchè se di due cose nè l'una nè l'altra convengono ad una terza, nulla si può conchiudere intorno le medesime: 6.° Da

due premesse positive la conclusione, che ne fluisce, è sempre positiva; perchè se due cose convengono ad una terza, esse convengono anche fra di loro: 7.° Da due premesse particolari, prese come tali, niente si può conchiudere; perchè il sillogismo categorico, essendo un raziocinio sintetico e deduttivo, deve nel suo processo discendere dal generale al particolare ed esplicare i principii traendone fuori il consettario che come in germe vi è inchiuso: 8.° Finalmente la conclusione segua sempre la premessa più debole; vale a dire sia negativa o particolare secondochè una delle premesse è negativa o particolare; poichè il negativo per rispetto al positivo ed il particolare per rispetto al generale si dicono parte più debole

66. I logici distinguono nei sillogismi la figura ed il modo. Per *figura* s' intende la disposizione che hanno i termini dei giudizii onde il sillogismo risulta, ossia la diversa sede del termine medio nelle premesse: ma poichè il termine medio può avere quattro diverse sedi nelle premesse: quindi le figure del sillogismo categorico potranno essere quattro. Il sillogismo è della *prima figura*, quando nella maggiore il termine medio è soggetto ed ha per predicato il predicato della tesi: è della *seconda figura*, quando il termine medio nella maggiore è predicato ed ha per soggetto il soggetto della tesi: è della *terza figura* quando il termine medio nella maggiore è predicato ed ha per soggetto il predicato della tesi: è della *quarta figura* quando il termine medio nella maggiore è soggetto ed ha per predicato il soggetto della tesi.

67. Chiamasi *modo* del sillogismo il carattere quantitativo e qualitativo de' suoi giudizii, cioè la combinazione delle diverse specie di proposizioni onde consta il sillogismo medesimo. Le diverse specie di proposizioni, dalla cui varia combinazione risulta la varietà dei modi del sillogismo, sono le universali e le particolari, le positive e le negative; nelle universali si comprendono anche le singolari ed entrambe si chiamano *fisse*, e le particolari si dicono *vaghe;* e queste diverse specie di proposizioni, cioè tanto le fisse quanto le vaghe, possono essere o positive o negative. Gli antichi denotavano queste quattro specie di proposizioni con quattro diverse vocali, come segno convenzionale: colla vocale A significavano le universali positive, coll' E le universali negative,

coll' I le particolari positive, coll'O le particolari negative (1). Ciò premesso, se noi osserviamo tutte le possibili combinazioni delle quattro indicate specie di proposizioni distribuite in tre luoghi, i quali tutti e tre o due possono essere occupati da proposizioni della medesima specie, scorgeremo che si possono avere sessantaquattro modi diversi di disporre e combinare le proposizioni; ma di questi sessantaquattro modi possibili cinquantaquattro sono *inconcludenti*: dunque i modi *concludenti* del sillogismo si riducono a dieci, che si ripetono nelle diverse figure, dei quali quattro sono positivi e sei negativi. La ragione perchè si debbano escludere cinquantaquattro modi possibili, è ovvia e manifesta: imperocchè ventotto sono esclusi, perchè non si può conchiudere da due premesse particolari, nè da due negative; diciotto sono esclusi, perchè la conclusione deve seguire la parte più debole; sei sono esclusi, perchè da due positive non si può trarre una conclusione negativa; un modo viene escluso, perchè il predicato della tesi avrebbe nella conclusione un' estensione maggiore che nelle premesse; infine un altro modo è escluso, perchè riesce affatto impossibile la deduzione del consettario dai principii (2).

68. L'*entimema* è un raziocinio monosillogistico imperfetto, e consta di due giudizii reali e di uno possibile: quindi è un' argomentazione composta di due proposizioni, di cui la prima costituisce l' antecedente e la seconda il conseguente. L'entimema può dirsi un sillogismo abbreviato, in cui viene ommesso uno dei premessi, sia la regola sia l' assunzione, quello dei giudizii premessi che viene omesso è appunto il giudizio possibile (3).

69. Il *polisillogismo*, ossia raziocinio polisillogistico, è una serie di raziocinii gli uni sovrordinati e gli altri sottordinati, fra i quali intercede la relazione di origine: quando il raziocinio che precede nella serie è principio di quello che segue, allora il polisillogismo si addimanda *sintetico* ossia *progressivo;* quando invece il raziocinio che precede è consettario di

---

(1) Asserit A, negat E, verum generaliter ambo;
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

(2) Vedi Rosmini, Logica.

(3) P. E. La diligenza è virtù; dunque la diligenza è lodevole.

quello che segue nella serie, allora il polisillogismo si addimanda *analitico* ossia *regressivo*. Inoltre il polisillogismo è *perfetto* quando consta di sillogismi (1); è *imperfetto* quando i raziocini che lo compongono, inchiudono giudizii possibili; di questa specie sono l'epicherema e il sorite. Fra i raziocinii, onde consta il polisillogismo, è necessario che interceda la relazione d' origine, e che nei medesimi vengano osservate le regole del raziocinio.

70. L' *epicherema* è una specie di polisillogismo imperfetto risultante da un sillogismo e da uno o due giudizii reali aggiunti come prove ad una o ad entrambe le premesse del medesimo: ciascheduno di tali giudizii reali è una premessa di un altro sillogismo, di cui l' altra premessa è un giudizio possibile, e la conclusione è essa pure un giudizio possibile identico a quello cui trovasi aggiunto (2).

70. Il *sorite* è un polisillogismo imperfetto progressivo; in cui da una serie di giudizii reali (che si può ridurre ad una serie di sillogismi nella quale la conchiusione del precedente è regola del seguente) si inferisce una conclusione; onde apparisce che il sorite consta di quattro o più proposizioni in tal guisa le une alle altre subordinate ed insieme collegate, che il predicato dalla prima costituisce il soggetto della seconda, il predicato della seconda addiviene soggetto della terza, e così via via fintantochè nella conclusione si giunge ad affermare la relazione di convenienza o di ripugnanza del soggetto della prima col predicato dell' ultima proposizione (3). Dunque nel sorite non possono trovarsi meno

---

(1) P. E. Ogni essere composto è corruttibile; gli animali sono esseri composti; dunque gli animali sono corruttibili: gli animali sono corruttibili; ma l' uomo è un animale; dunque l' uomo è corruttibile: *Polisillogismo progressivo*. Gli animali sono corruttibili; l' uomo è un animale; dunque l' uomo è corruttibile: ogni essere composto è corruttibile; ma gli animali sono esseri composti; dunque gli animali sono corruttibili: *Polisillogismo regressivo*.

(2) P. E. I diligenti sono stimabili, perchè fanno prova di virtù; Luigi è diligente, perchè adempie in ogni loro parte a suoi doveri; dunque è stimabile.

(3) P. E. L'avaro soggiace alle cupidigie; le cupidigie sono de-

di quattro proposizioni ossia giudizii reali, e deve soddisfare alle condizioni richieste dalla rettitudine e dalla verità del polisillogismo in genere.

Articolo Secondo

Del Raziocinio considerato nella sua qualità.

71. La qualità del raziocinio ne riguarda tanto la forma quanto la materia. Il raziocinio considerato per rispetto alla sua *qualità formale* può essere o categorico o ipotetico. Raziocinio *categorico* dicesi quello che consta di giudizi categorici. Nella *regola* del raziocinio categorico si stabilisce la relazione di convenienza o di ripugnanza tra il termine medio ed uno dei termini della conclusione; e nell'*assunzione* si dichiara se passi, o nò, la stessa relazione tra il termine medio e l' altro termine della conclusione (1). Raziocinio *ipotetico* chiamasi quello di cui sono ipotetici o tutti od in parte i giudizi. Ma di cosifatti raziocinii i più comuni son quelli che hanno per *regola* un giudizio ipotetico e per *assunzione* e conclusione giudizi categorici: nella *regola* (che essendo ipotetica consta di due membri) si stabilisce, che tra la forma dell'antecedente e quella del conseguente passa relazione d' origine, senza determinare se una delle due relazioni considerata in sè stessa abbia o non abbia luogo; nell' *assunzione* si afferma o l' esistenza della relazione che costituisce la forma dell' antecedente o la non esistenza della relazione in cui consiste la forma del conseguente; nella *conclusione* si afferma l' esistenza della forma dell'antecedente o la non esistenza della forma del conseguente (2). Il raziocinio ipotetico si fonda su

---

sideri insaziabili; i desiderii insaziabili lasciano l' uomo nelle moleste e dolorose privazioni; le moleste e dolorose privazioni rendono l'uomo infelice; dunque l'avaro è infelice.

(1) P. D. L'ente necessario è infinito; Dio è l'ente necessario; dunque Dio è infinito.

(2) P. E. Se Dio è giusto, la virtù non può restare senza di premio nè il vizio senza castigo; ma Dio è giusto: dunque la virtù non può restare senza di premio nè il vizio di castigo.

questo principio: = posita conditione, ponitur conditionatum; sublato conditionato, tollitur conditio =: ed acciocchè sia concludente e vero è necessario che fra i due membri della *regola* interceda veramente relazione di convenienza, e che l'*assunzione* sia retta.

72 Il raziocinio considerato per rispetto alla sua *qualità materiale*, può essere *singolare* o *particolare* od *universale*, e può essere *positivo* o *negativo*, secondo che la sua conclusione è singolare o particolare od universale, e secondo che è positiva o negativa. Inoltre può essere *semplice* o *composto*, *incomplesso* o *complesso*, secondo che tutti od in parte i giudizi di cui consta sono semplici o composti, incomplessi o complessi: e per questa stessa ragione può essere semplice ed incomplesso, semplice e complesso, composto ed incomplesso, composto e complesso (§. 39). I raziocinii complessi possono essere *causali* o *relativi* o *limitativi*, secondo che inchiudono giudizi causali o relativi o limitativi; ed i composti possono essere *copulativi* o *disgiuntivi* o *discretivi*, secondo che comprendono giudizi copulativi o disgiuntivi o discretivi: ed in fine si dicono *esplicitamente* od *implicitamente* complessi o composti, secondo che manifesta od occulta ne è la complessità o la composizione.

73. Fra i raziocinii disgiuntivi notiamo principalmente quello che ha per *regola* un giudizio disgiuntivo, per *assunzione* un giudizio in cui la mente pone o toglie uno o più membri della disgiunzione contenuta nella regola, e per *conclusione* un giudizio in cui la mente pone o toglie gli altri membri della disgiunzione; cosicchè l'assunzione e la conclusione possono essere giudizi disgiuntivi, o non disgiuntivi. Un tal raziocinio può farsi in diversi modi: 1° dall'esistenza di uno o più membri della disgiunzione si può inferire la non esistenza degli altri membri: 2° dalla non esistenza di uno o più membri della disgiunzione, si può inferire l'esistenza degli altri membri: 3° i membri della disgiunzione contenuta nella regola ponno essere opposti contraddittorii: 4° i membri di tal disgiunzione possono essere opposti-contrarii. Nel raziocinio disgiuntivo in discorso acciocchè si concluda rettamente, è mestieri che i membri della disgiunzione contenuta nella regola siano veramente opposti e non già soltanto discrepanti, e che la loro enumerazione sia di tal guisa compiuta che fra i mem-

bri della disgiunzione non sia possibile alcun membro intermedio (1).

74. Partecipa della natura del raziocinio ipotetico e del disgiuntivo quello che comunemente si addimanda *dilemma* detto ancora *ratiocinium cornutum:* il quale è un raziocinio ipotetico-disgiuntivo in cui, tolti con una premessa categorica tutti i membri della disgiunzione contenuta nel conseguente di un' altra premessa ipotetica, si conchiude togliendone l'antecedente, e può essere tanto monosillogistico quanto polisillogistico (2). Il Dilemma si fonda su questo principio: *a negatione totius conditionati seu rationati ad negationem conditionis seu rationis valet consequentia.* Quando la disgiunzione ha due soli membri, questo raziocinio dicesi *dilemma* in senso stretto, o *ratiocinium bicorne;* quando ne ha più di due *polilemma,* o *ratiocinium multicorne.* Nella formazione e soluzione del dilemma fa d'uopo por mente: 1° se fra l'antecedente e il conseguente della premessa ipotetica-disgiuntiva passa relazione di convenienza: 2° se l'enumerazione fatta nel conseguente di tale premessa è compiuta: 3° se i membri disgiunti di esso conseguente vengono tolti con ragione nell' altra premessa.

Articolo Terzo

Del Raziocinio considerato nelle sue relazioni.

75. Le relazioni, per rispetto alle quali si possono considerare i raziocinii, altre sono *intrinseche* ed altre *estrinseche:* noi, a causa di brevità, omettiamo quanto concerne le relazioni intrinseche, siccome cosa agevole a conoscere, risultando dalle intrinseche relazioni delle idee e dei giudizii più sopra accennate (Cap. 2 e 3. art. 2), e ci limitiamo a considerare il raziocinio solamente per rispetto alle sue relazioni estrinseche; le quali altre ne riguardano il soggetto, e diconsi *sog-*

(1) Vedi Peyretti, Logica ecc.

(2) P. E. Se l'uomo non potesse progredire, dovrebbe essere o un bruto o un Dio; ma non è un bruto nè un Dio; dunque l'uomo può progredire.

gettive, ed altre ne riguardano l' oggetto, e si chiamano *oggettive*. Le relazioni soggettive sono quei diversi rapporti che ha il raziocinio verso lo spirito raziocinante, e si riducono al *processo* ed allo *scopo*. Il raziocinio, considerato per riguardo al processo, può essere *deduttivo* o *induttivo*, e considerato per rispetto allo scopo, può essere *inquisitivo* o *dimostrativo*.

76. Il raziocinio deduttivo è quello in cui, conosciuta la relazione di un dato predicato verso un dato soggetto, si conchiude che quel predicato conviene o ripugna ad altri soggetti in questo soggetto contenuti, oppure che a questo convengono o ripugnano altri predicati in quel predicato inchiusi od esclusi. Di qui è agevole scorgere che nella deduzione si trae l'ignoto dal noto, cioè la cognizione implicita si trasforma in esplicita procedendo dal generale (o da ciò che si prende come tale) al particolare (o a ciò che come tale si considera). Conciossiacchè dedurre non voglia dir altro che *trarre fuori*; è chiaro che non si potrebbe trarre fuori un'idea da un'altra, se l'una non fosse nell'altra contenuta: ora il contenente è, o si considera come generale, e dicesi anche *superiore*; e il contenuto è, o si considera come particolare, e chiamasi anche *inferiore*; come il tutto contiene le parti e il genere contiene le specie, così la somma di tutte le parti, o di tutte le specie contiene il tutto o il genere. Laonde il processo del raziocinio deduttivo è sempre o *discensivo* o *immanente*, procedendosi in esso o dal più al meno, o dall'uguale all'uguale: nel primo caso il soggetto o il predicato, da cui si muove, ha verso il soggetto o il predicato, a cui si giunge, la relazione del tutto alla parte: nel secondo caso si conchiude da un tutto ad un tutto equipollente, o dalla somma delle parti d'un tutto al tutto medesimo.

77. Il raziocinio deduttivo si fonda sul principio d' identità; il quale nella sua applicazione si può risolvere in questo: ciò che conviene o ripugna al tutto, conviene o ripugna anche alle parti nel tutto medesimo contenute. Questo *principio della deduzione* non deesi confondere con quelli che si dicono *principii deduttivi* o *di deduzione*; i quali non sono altro che il risultato della deduzione, cioè la conclusione del raziocinio deduttivo.

78. Al raziocinio deduttivo appartengono l'integrazione e il regresso. L' *integrazione* è una specie di deduzione, in cui

dall' affermazione dell' esistenza d' un subordinato si conchiude all' esistenza d' un sovrordinato, o viceversa: quindi può essere di due maniere, a *priori*, ossia *discendente* conchiudendo dal sovrordinato al subordinato, e a *posteriori*, ossia ascendente conchiudendo dal subordinato al sovrordinato. Questa specie di raziocinio deduttivo trae la sua efficacia dall' ordine intrinseco dell'essere, e si fonda sui principii di causalità, di ragione sufficiente e simili: conciossiacchè la mente nostra per l' integrazione da una cosa conosciuta tragga un' altra non conosciuta e che non cade sotto l' esperienza (1). La conclusione del raziocinio d' integrazione segue sempre la natura del nesso tra la cosa conosciuta e la non conosciuta, cioè tra il sovrordinato e il subordinato: cotalchè se il nesso è necessario, essa pure la conclusione è necessaria e fornita di certezza; invece se il nesso è solamente di permanenza, la conclusione che ne conseguita è soltanto probabile e priva di certezza, ed in questo secondo caso l' integrazione prende il nome di *congettura*.

79. Il *regresso* è quella specie di raziocinio deduttivo in cui dall' esistenza d' un subordinato si conchiude all'esistenza d' un sovrordinato e da questo sovrordinato si passa all' esistenza di quel subordinato; o viceversa. Di qui scorgesi ad evidenza: 1.° che il regresso è una doppia integrazione e può essere *ascendente-discendente* o *discendente-ascendente:* 2.° che è sempre un polisillogismo risultante da due o più sillogismi o entimemi, oppure riducibile in questi: 3.° che è basato sul sintesismo della natura, vale a dire si fonda su questo principio: le cose fra di loro sovrordinate e subordinate si suppongono a vicenda.

80. Si addimanda *raziocinio induttivo* quello in cui, conosciuta la relazione intercedente fra un dato predicato ed un dato soggetto, si conchiude che quel predicato conviene o ripugna ad altri soggetti non contenuti nel dato soggetto, o che a questo soggetto convengono o ripugnano altri predicati non contenuti in quel dato predicato. Laonde chiaramente appari-

---

(1) P. E. Esistono esseri finiti; dunque v' è un essere infinito. Gli animali sono dotati di spontaneità; dunque sono esistenti forniti di vita.

sce che nell' induzione lo spirito raziocinante procede da un soggetto ad un altro soggetto, o da un predicato ad un altro predicato; e perciò il processo del raziocinio induttivo può essere o *transeunte* o *ascensivo*, secondo che si conchiude dalla parte alla parte, o dalla parte al tutto.

81. Il raziocinio induttivo si può considerare per rispetto al suo *antecedente*, o per rispetto al suo *conseguente*: nel primo rispetto l' induzione può essere epagogica od analogica, nel secondo particolarizzativa od universalizzativa. L' induzione *epagogica* è quella in cui, essendo nota la relazione d' un predicato ad uno o ad alcuni soggetti, si conchiude affermando o negando il medesimo predicato di altri soggetti (1): l' *analogica* è quella in cui, essendo nota la relazione d' un soggetto verso uno od alcuni predicati, si conchiude affermando o negando del medesimo soggetto altri predicati. L' induzione *particolarizzativa* è quella in cui si conchiude dalla parte alla parte, cioè quando si afferma la relazione di tutte quelle parti delle quali non si era affermata nel giudizio reale premesso (2); l' *universalizzativa* è quella in cui si conchiude dalla parte al tutto, cioè quando la relazione affermata di alcune parti d' un tutto logico o reale si conchiude affermando di tutte le parti del tutto medesimo. Quindi conseguita: 1.° che l' induzione tanto particolarizzativa quanto universalizzativa può essere epagogica o analogica: 2.° che l' induzione universalizzativa è sempre dall' identico all' identico, invece la particolarizzativa può essere anche dal diverso al diverso. 3.° che l' induzione qualunque ne sia la specie, non ingenera mai certezza, ma conchiude soltanto alla probabilità.

---

(1) P. E. Il corpo A, il corpo B, il corpo C, il corpo D abbandonati a sè stessi cadono al suolo; dunque anche il corpo E abbandonato a sè stesso cadrà al suolo; *epagogica*. Caio opera come Tizio: *dunque penserà come Tizio: analogica*.

(2) P. E. Antonio, Luigi, Cesare, Sempronio e Tizio, che frequentano i giuochi, sono biasimati; dunque anche Caio che frequenta i giuochi è biasimato; *particolarizzativa*. La puerizia, l' adolescenza, la giovinezza, la virilità e la vecchiaia sono soggette più o meno ad incomodi; dunque tutte le età dell' uomo sono soggette ad incomodi.

82. Quantunque il raziocinio induttivo non ingeneri certezza, tuttavia ha un processo retto e legittimo; e si fonda sul seguente principio vero e certissimo, che in questo processo vien sempre supposto dallo spirito raziocinante: *tutte le cose sono fatte e governate da un principio sapientemente operante.* L' enunziato giudizio, base e fondamento del raziocinio induttivo, si può dire esserne il principio *remoto;* e come principio *prossimo* dello stesso si può ritenere il seguente: *nelle cose vi è la massima uniformità e la massima varietà possibile.* Egli è evidente che dal principio rimoto direttamente fluisce il prossimo; il quale si può risolvere in varii altri e segnatamente nei due seguenti: 1° = quanto conviene costantemente alle parti d'una classe o d' un tutto logico o reale, lo stesso conviene alla classe o al tutto in cui si comprendono =: 2° = la natura, sia fisica sia spirituale, nel suo operare è sempre governata da leggi costanti e fisse =.

83. La conclusione del raziocinio induttivo costituisce ciò che si addimanda *principio induttivo* o *d' induzione,* che per niun modo si può confondere col principio dell' induzione. Nella conclusione dell' induzione universalizzativa si possono stabilire due cose diverse, cioè, l'universalità d' una maniera di operare, o l' universalità d' una maniera di essere: nel primo caso si afferma l' esistenza d' una legge che governa i fatti particolari; nel secondo caso si afferma l'esistenza d' una proprietà, e dall'induzione dell'esistenza di cotale proprietà lo spirito raziocinante può stabilire la classe, genere o specie, a cui le cose aventi costantemente tale comune proprietà appartengono.

84. Il raziocinio può avere un duplice *scopo,* quello cioè di scoprire una verità o di accertarla scoperta; e quindi può essere o *inquisitivo* o *dimostrativo.* Il raziocinio inquisitivo, essendo indirizzato alla scoperta d' una verità, cioè a conoscere una relazione reale di convenienza o di ripugnanza fra un dato predicato ed un dato soggetto, è ordinato *ad eliminare un' incognita mediante due noti:* il che può accadere in tre casi: 1° quando si conosce la relazione e il predicato, ma è *ignoto il soggetto:* 2° quando si conosce la relazione e il soggetto, ma è *ignoto il predicato;* 3° quando si conosce il soggetto e 'l predicato, ma è *ignota la relazione.* Cotalchè il raziocinio inquisitivo può essere di tre maniere; della prima

è quello che è ordinato a determinare il soggetto; della seconda è quello che è ordinato a conoscere il predicato; e della terza è quello che scopre la relazione di convenienza o di ripugnanza fra un dato soggetto ed un dato predicato (1). Il raziocinio inquisitivo suppone sempre una proposizione o tacita od espressa che contiene l'incognita da eliminare, la qual proposizione si addimanda *questione;* per essa si cerca la verità incognita, che si giunge a scoprire pel raziocinio inquisitivo, la cui conclusione è la soluzione ossia decisione della questione.

85. Il raziocinio dimostrativo, essendo ordinato ad accertare una verità conosciuta, vale a dire ad ingenerare in noi od in altri una persuasione ferma e ragionevole della realtà della relazione scoperta o conosciuta, è ordinato a mettere in evidenza che la data ed affermata relazione di convenienza o di ripugnanza realmente esiste ed intercede fra un dato predicato ed un dato soggetto anteriormente conosciuti. Così il raziocinio dimostrativo suppone in noi od in altri qualche incertezza, come l'inquisitivo suppone qualche ignoranza; e come l'incognita che vuolsi eliminare viene supposta dalla questione, o tacita od espressa, così la verità scoperta che vuolsi accertare viene sempre supposta da una proposizione, o tacita od espressa, che si addimanda *tesi:* la conclusione del raziocinio dimostrativo è l'accertamento della tesi. Questo scopo però non si può altrimenti conseguire se non mostrando che, la tesi identificandosi affatto colla conclusione, la conclusione, in cui si afferma la relazione di cui si era incerti, è un legittimo e retto consettario dei giudizii premessi avuti e ritenuti per veri e certi. Ritorneremo su questo argomento quando avremo a parlare dell'arte dimostrativa.

---

(1) 1° « Chi è *infinito*? la risposta *Dio* determina il soggetto: 2° Qual essere è *Dio?* la risposta *l'ente necessario* determina il predicato: 3° *Dio è eterno?* rispondendo *è* si determina la relazione di convenienza: *Dio è mutabile?* » rispondendo *non è* si determina la relazione di ripugnanza.

Articolo Quarto

Del Sofisma.

86. Il raziocinio è *vero* quando corrisponde al suo oggetto, cioè quando realmente esistono le relazioni in esso stabilite, altrimenti è *falso:* la verità o la falsità ne può riguardare la materia, o la forma, o lo scopo, oppure tutte tre queste specie di relazioni: nel primo caso il raziocinio è *relativamente* vero o falso, nel secondo è vero o falso *assolutamente.* Il raziocinio falso comunemente si addimanda *fallacia,* che per rispetto alla sua qualità morale si distingue in *paralogismo* ed in *sofisma:* chiamasi *paralogismo,* quando chi ragiona ignora di essere in errore, e quindi è ingannato e non si propone di ingannare; dicesi *sofisma,* quando chi ragiona sa di essere in errore, e quindi non è ingannato ma si propone d' ingannare sè o gli altri: perciò la fallacia è destituita di qualunque valore scientifico. I sofismi si possono classificare in *materiali,* in *formali* ed in *teleologici,* secondoche la fallacia consiste nella materia, o nella forma, o nello scopo del raziocinio.

87. Fra i sofismi della prima classe sono principalmente a notare i seguenti: 1.° Dell' *assurdo implicito,* il quale implica una contraddizione (1): con questa specie di fallacie non si hanno a confondere quei calcoli matematici che sebbene si fondino sopra una proposizione assurda tuttavia hanno risultati veri; perchè l'assurdo aiuta bensì il calcolo, ma non entra nè influisce nel calcolo medesimo: 2.° Dell' *infinito non compreso,* quando vuolsi ragionare dell' infinito e dell' assoluto come di cose pienamente intese e conosciute (2): 3.° Dell' *indetermi-*

---

(1) P.E. Una serie infinita è sempre indeterminata, perchè non può finirsi mai; ma questa serie è uguale ad una quantità determinata; dunque una quantità indeterminata ed una quantità determinata sono uguali.

(2) Tale è il sofisma degli antropomorfiti. Gli Dei sono beatissimi, la beatitudine non può aversi senza la virtù, la virtù importa la ragione, e la ragione non può trovarsi che nell' essere che ha forma umana; dunque gli Dei hanno forma umana.

nato, che consiste nell' argomentare da una cosa indeterminata e di cui si ha una nozione vaga e confusa, non altrimenti che se fosse determinata e se ne avesse una fissa e distinta nozione (1): 4.° Della *falsa causa*, che si fonda sopra un falso giudizio in cui si afferma d' un dato effetto una cagione non sua: questa fallacia è facile a commettersi per la vanità dei dotti quando si vergognano di confessare in alcuna cosa la loro ignoranza, per la confusione di qualche circostanza colla causa efficiente d' un dato effetto, per la propensione nel popolo di credere ai ciurmadori, per la tendenza che ha l' uomo di cercare e conoscere la causa delle cose e di argomentare per analogia; di questo genere sono quelli ne' quali viene confusa e scambiata la causa efficiente coll' occasionale (2), e gli altri assai comuni nel volgo che si possono così formolare; *post hoc, ergo propter hoc* (3): *cum hoc, ergo propter hoc* (4): 5.° Dell' *enumerazione imperfetta*, quando viene diviso un tutto per modo che le sue parti enumerate prese insieme non lo eguagliano (5): 6.° Dell' *imperfetta induzione*, quando si conchiude universalmente, mentre la conclusione non dovrebbe essere che particolare (6): 7.° Dell' *accidente*, in cui si afferma

---

(1) P. E. Se lo spazio si divide all' infinito, il risultato non può essere che punti; ma lo spazio si può dividere all' infinito; dunque lo spazio è composto di punti. Oppure l' altro con cui il sofista si proponeva di dimostrare, *aggiungendo* o *sottraendo* un capello alla volta, la *calvizie* d' un capo ben chiomato o la *folta chioma* d' un capo calvo.

(2) P. E. La carne salata fa bere; ma il bere estingue la sete; dunque la carne salata estingue la sete.

(3) Dopo la comparsa della cometa successe la guerra; dunque la cometa è causa della guerra.

(4) Mentre il sole era eclissato accadde il terremoto; dunque l' eclisse del sole è causa del terremoto.

(5) P. E. Se un corpo si muove, o si muove nel luogo dov' è, o nel luogo dove non è; ma un corpo non si muove nel luogo dov' è, perchè mentre sta nel suo luogo non si muove; nè si muove nel luogo dove non è, perchè dove non è un corpo neppur ivi può muoversi; dunque in nessun luogo un corpo si muove.

(6) P. E. Molte malattie sono misteriose ai medici; dunque la medicina è inutile.

una relazione accidentale come essenziale (1); a questa specie di sofismi appartengono quelli che si traggono dall'*abuso* delle cose, e servono di alimento alle più tristi passioni e di scudo ai più iniqui partiti (2); contro ai sofismi di questa fatta viene proposto il seguente savio e non meno logico che morale precetto: « Distinguere il valore che hanno le cose in sè stesse e nel loro legittimo uso, dall'abuso che se ne può fare, e non attribuire ad esse quel biasimo che è dovuto al loro abuso ». 8.° Del *genere* quando si afferma d'un soggetto in ispecie un dato predicato che non conviene che al suo genere (3).

88. Fra i sofismi della seconda classe sono annoverati quelli: 1.° Dell' *ambiguità*, quando si adopera qualche vocabolo di più significati, e che in una delle premesse vien preso in un senso e nell'altra in altro senso diverso; cosicchè questo sofisma è un sillogismo categorico che si compone di quattro termini (4): 2° Del *passaggio dal senso diviso al senso composto*, e *viceversa*, quando da un giudizio premesso e solamente vero nel senso diviso della proposizione che lo esprime, si conchiude come se fosse vero nel senso composto (5); e quando da un giudizio premesso e vero solamente in senso composto si conchiude come se fosse vero nel senso diviso (6): 3° Del *rispettivo*, quando da un giudizio vero solamente per un qualche rispetto si conchiude come se fosse vero per ogni rispetto (7); affine a

---

(1) P. E. Il Duello ripara le offese; ma riparare le offese è cosa giusta e morale; dunque il duello è giusto e morale.

(2) P. E. Si abusa delle cose religiose: dunque deve abolirsi la religione. I governi si abusano del potere; dunque debbono essere eliminati dalla società.

(3) P. E. L'uomo è un animale; ma il cervo è un animale; dunque il cervo è uomo.

(4) P. E. *Mala sunt vitanda; poma sunt mala; ergo poma sunt vitanda.*

(5) P. E. il 2 e il 3 sono numeri minori del 4; ma il 2 e 3 sono eguali a cinque; dunque il 5 è minore di 4.

(6) P. E. Gli apostoli erano dodici; ma Pietro e Giovanni erano apostoli; dunque Pietro e Giovanni erano dodici.

(7) P. E. Caio non è quello che è Tizio; ma Tizio è uomo; dunque Caio non è uomo.

questa sorte di sofismi è il passaggio dal *senso collettivo al distributivo*, e viceversa, che consiste nell' attribuire alla collezione d' individui come tale ciò che è proprio dell' individuo preso separatamente, o nell' attribuire all' individuo preso separatamente una proprietà che conviene soltanto alla collezione: 4° Della *petizione di principio*, che consiste nell' assumere per principio il giudizio medesimo che dev' essere consettario, cosicchè si inferisce lo stesso dallo stesso (1): 5° Del *circolo vizioso*, che è un sofisma polisillogistico, in cui s' inferiscono due giudizii reciprocamente l' uno dall' altro, cioè l' uno assumendosi come principio e l' altro come conclusione, e poi questo come principio e quello come conclusione (2).

89. Appartengono alla terza classe tutti quei raziocinii che quantunque possano essere retti riguardo alla materia ed alla forma; tuttavia sono fallacie; perchè nel costruirli si smarisce la via che conduce a raggiungere lo scopo, e quindi la conclusione non è quel giudizio che dovevasi stabilire. Dei sofismi di questa specie, che sono raziocinii *teleologicamente* falsi, sono a notarsi principalmente quello della *questione* o della *tesi sbagliata*, e l' altro della *questione* o della *tesi ignorata*. Lo sbaglio della questione o tesi può accadere in tre maniere: 1° attribuendo all' avversario un' opinione, ch' egli non professa, e combattendo quest' opinione: 2° credendo erroneamente che l' avversario abbia un' opinione diversa dalla nostra, mentre per quel dato rispetto è d' accordo con noi: 3° attendendo a trarre fuori ed esplicare i giudizii contenuti ed implicati in un dato giudizio, quando invece trattasi di dimostrare la verità di siffatto giudizio. Il sofisma della questione o tesi ignorata (detto *ignoratio elenchi*) si commette quando non si conosce lo stato delle questione, e quindi s' ignora qual relazione si abbia a scoprire o di quale soggetto o di qual predicato si abbia a cercare la relazione di convenienza o di ripugnanza.

---

(1) P. E. Tizio è muto; dunque non parla. La terra gira intorno al sole ed a sè stessa, perchè si muove.

(2) P. E. « Diceva un giovinetto greco: *mio padre non mentisce.* » *Perchè?* disse un altro. E questi: *il disse mia madre. Mentisce tua* » *madre?* disse quegli. E costui: *no, non mentisce. Perchè?* disse » colui: *Perchè il dice mio padre,* rispose egli ».

LOGICA APPLICATA

SEZIONE PRIMA.

Capo I.

DELLA VERITA'.

90. Molti e diversi sono i significati che nell' umano linguaggio ottiene il vocabolo *verità;* de' quali hannosi principalmente a notare due, l' uno *oggettivo* e l' altro *soggettivo.* — La verità vien presa *oggettivamente*, quando la si considera come fuori dello spirito umano a cui si riferisce: in questo significato il vocabolo *verità* non esprime altro che l' essere in relazione coll' intelligenza e da questa affermato. L' essere in quanto si riferisce all' intelligenza costituisce l' ideale, ossia il conoscibile, ed in quanto ne è, o può esserne affermato costituisce l' oggetto d' un giudizio: quindi la verità oggettiva si può definire: = la realtà della relazione di convenienza o di ripugnanza del predicato col soggetto nell' essere oggetto dell' affermazione =. Le voci *ente, idea, verità* esprimono sostanzialmente una e medesima cosa, ma per diversi rispetti.

91. La verità vien presa *soggettivamente*, quando la si considera come cosa esistente nello spirito umano: in questo significato il vocabolo *verità* non esprime altro che una qualità della nostra cognizione, e si può definire: = la conformità dell'umana cognizione col suo oggetto =: oppure: = la conformità della relazione affermata nella cognizione colla relazione esistente nell' oggetto =. La verità così intesa dicesi anche *logica*, siccome quella che consiste nell' identità del concetto, o cognizione, od affermazione colla cosa medesima concepita, o conosciuta, o pensata. Laonde si addimanda *logicamente vera* la cognizione o l' affermazione, se corrisponde all' ordine reale, cioè all' oggetto conosciuto ed affermato; al contrario chiamasi *falsa*.

Articolo Primo.

Delle Verità ideali.

92. La verità considerata oggettivamente può essere di tanti ordini quanti sono quelli degli oggetti conoscibili: gli oggetti conoscibili si dividono in due massimi ordini, de' quali l'uno comprende le idee (considerate oggettivamente) e l'altro abbraccia i fatti; cotalchè in due principalissimi ordini deggionsi pure distinguere le verità, l'uno delle *verità ideali* e l'altro delle *verità di fatto*. — Appartengono all'ordine delle idee le cose puramente intelligibili, l'essere colle sue relazioni e tutto ciò che è fuori dello spazio e del tempo; le quali cose, non essendo punto sensibili, sfuggono l'apprensiva del senso e non soggiacciono all'osservazione nè all'esperienza, ma essendo puramente intelligibili, si apprendono dalla sola intelligenza e se ne ottiene notizia o per intuizione o per deduzione. Di qui scorgesi di leggieri il perchè le verità ideali, da siffatto ordine d'oggetti costituite, si addimandino con molto senno anche *trascendentali*.

93. Le verità ideali, avuto riguardo al modo o specie d'intellezione con cui si conoscono, altre sono *intuitive* ed altre *discorsive*, ossia deduttive, secondo che vengano da noi conosciute o per intuizione o per discorso, cioè per opera dell'intelletto o della ragione. Le verità *intuitive* sono e diconsi anche *preraziocinali*, perchè sono conoscibili senza l'intervento della ragione; sono *evidenti* di per sè stesse, perchè costituiscono il lume della ragione; sono *primitive*, perchè la nostra intelligenza le apprende immediamente per quell'atto essenziale, primitivo e continuo che si addimanda intuito mentale; sono *necessarie*, *eterne*, *immutabili* ed *universali*, come l'oggetto ideale è il termine immanente e continuo dell'intelligenza, e quindi hanno la massima estensione, contengono sotto di sè come in germe tutte le altre verità ideali, ed in esse s'immedesimano quei giudizi universalissimi e comuni a tutti gli uomini e che assiomi si appellano. Ora come l'idea oggettiva dell'Ente è la prima idea e l'intelligibile assoluto da cui tutte le altre idee ed intelligibili in qualche modo dipendono, così l'Idea dell'Ente coll'affermazione oggettiva che l'ac-

compagna è la Verità prima da cui tutte le altre verità in qualche modo dipendono, in cui s'inchiudono i principii d'identità e di contraddizione (1), e sotto di cui si contengono tutte le altre verità ideali.

94. Le verità ideali *discorsive*, son quelle il cui oggetto è una relazione conoscibile per l'intervento della ragione; e perciò si dicono *raziocinali:* queste verità sono logicamente posteriori alle intuitive, in cui sono implicate, sotto di cui si contengono e da cui si deducono; e perciò si dicono *deduttive*. La deduzione, per la quale si giunge a scoprire cotal relazione implicita, vale a dire a conoscere siffatte verità, può essere o *immediata* o *mediata;* e però le verità ideali discorsive altre saranno deduttive *immediate* ed altre deduttive *mediate:* a conoscere le prime, cioè a scoprire la relazione che n'è l'oggetto bastano giudizi possibili e il confronto immediato del predicato col soggetto: (2) le seconde invece si deducono dalle altre, in cui sono inchiuse, coll'aiuto di giudizi reali, come argomento o mezzo di confronto del predicato col soggetto onde scoprirne la relazione di convenienza o di ripugnanza. (3) Delle verità ideali noi abbiamo un'idea o nozione *pura*, perchè si conoscono senza il concorso dei sensi.

Articolo Secondo

Delle Verità di fatto.

95. Il secondo ordine dei conoscibili è quello dei fatti, e comprende tutti i sensibili, i contingenti, i fenomeni, gli avvenimenti di qualunque sorta, insomma tutte quante le cose che si succedono nel giro dello spazio o del tempo. L'affermazione dell'esistenza o di alcuna relazione dei conoscibili di

---

(1) *L'Ente è: L'essere esclude il non essere. Ciò che è è: Non può una cosa essere insieme e non essere.*

(2) P. E. Il tutto è maggiore d'ogni sua parte. Non può darsi effetto senza cagione ecc.

(3) P. E. La virtù è *lodevole;* la *diligenza* è virtù; dunque la diligenza è lodevole. Il vizio è *da abborrire;* l'*ipocrisia* è un vizio; dunque l'ipocrisia è da abborrire.

quest' ordine costituisce la *verità di fatto;* la quale può essere definita *l' esistenza o la relazione esistente d' un fatto,* e considerata *logicamente* non è altro che la conformità dell' affermazione coll' esistenza o colla relazione affermata d' un qualche fatto. Come ogni fatto è un sensibile e non si apprende che per mezzo del senso a cui è accessibile, così le verità di fatto non sono conoscibili che pel concorso od intervento del senso. Inoltre i fatti essendo contingenti, temporanei e mutabili, le verità di fatto sono di lor natura esse pure *contingenti, temporanee* e *mutabili;* e noi ne abbiamo un'idea o nozione *mista,* perchè acquistata coll' aiuto del senso.

96. Le verità di fatto in tante classi si possono dividere quante sono le classi dei fatti conoscibili. I fatti conoscibili si possono ridurre principalmente a tre grandi classi: imperocchè o appartengono al mondo fisico e materiale, e si dicono *fatti fisici,* o appartengono al mondo spirituale, ossia dell'anima, e si chiamano *fatti psicologici,* o appartengono al mondo della storia, e prendono il nome di *fatti storici.* I fatti fisici sono quelli che cadono sotto i nostri sensi esterni, come sono i corpi, le loro qualità sensibili, i loro movimenti, e tutti i fenomeni che offre lo spettacolo della natura: le verità che hanno per oggetto questi fatti comunemente si dicono *fisiche esteriori.* I fatti psicologici sono quelli che, prodotti dall'anima, si succedono dentro di noi in modo sensibile e si rivelano al senso intimo, cioè alla coscienza psicologica, come sarebbero tutte le affezioni e modificazioni dell' anima, il dolore, il piacere, la gioia, la tristezza ecc.; le verità costituite da codesti fatti si sogliono chiamare *psicologiche* o *fisiche interiori.* I fatti storici sono tutti quelli avvenimenti che, per ragione di tempo, o di luogo, o di altro, non possono essere da noi immediatamente percepiti, ma si giunge a conoscerli per mezzo della testimonianza o relazione altrui; di tal fatta sarebbero gli sconvolgimenti della natura, le rivoluzioni sociali, le guerre, le invenzioni, le scoperte, i trattati ecc.: le verità che concernono il mondo della storia d'ordinario si appellano *storiche* e da alcuni *morali.*

Capo II.

DEL CRITERIO DELLA VERITA'

97. La voce *criterio* significa lo stesso che strumento o mezzo di giudicare. Gli antichi distinguevano tre specie di criteri: *criterium a quo*, che è il giudice prossimo che dee pronunciare intorno la verità; il quale è l'uomo: *criterium per quod*, che è la facoltà che apprende e giudica della verità; la quale è l'intelligenza: *criterium secundum quod*, che è la regola secondo cui si può giudicare della verità; egli è in questo terzo significato in cui al nostro proposito vien presa la voce *criterio*. La regola, secondo cui si può giudicare della verità, o si condera in sè stessa, o nella sua applicazione: considerata in sè stessa costituisce ciò che propriamente si addimanda *criterio della verità;* che è un principio mercè cui si giudicano *vere* le cognizioni che da esso derivano: considerata nella sua applicazione prende il nome di *criterio della certezza;* che è un principio la cui applicazione ci persuade della verità o falsità dei nostri giudizi. Il criterio della certezza si può risolvere in *criterio della conoscenza*; che è un complesso di regole per giudicare del valore e della perfezione delle nostre cognizioni.

Articolo Primo.

Del Supremo Criterio della Verità.

98. Intorno il criterio della verità usano i filosofi investigare: 1° Se vi sia un supremo criterio della verità, e che cosa esso sia: 2° In che cosa sia riposto il supremo criterio della verità: 3° Qual sia il criterio speciale dei diversi ordini, o specie di verità. In primo luogo diciamo, che come vi è una Verità prima da cui tutte le altre verità in qualche modo dipendono, così vi deve essere un Criterio supremo a cui siano subordinati e da cui traggano la loro forza ed efficacia tutti gli altri criteri. Il Supremo criterio della verità, quale da noi viene inteso, si può dire: ciò da cui come da principio in

qualche modo dipendono e per cui si manifestano e si dimostrano tutte le verità. Di qui è agevole conoscere che il supremo criterio della verità deve avere necessariamente i seguenti caratteri: 1° dev'essere *oggettivo*, cioè identificarsi colla Verità prima ed oggettiva: 2° dev'essere *immediato*, cioè efficace ed autorevole per sè stesso: 3° dev'essere *universale*, cioè contenere sotto di sè tutte quante le verità: 4° dev'essere *necessario* ed *apodidtico*, cioè il suo contrario assolutamente impossibile.

99. Il Criterio supremo della verità non può consistere in altro che in quella virtù o proprietà del Vero assoluto, la quale nell'atto che esso Vero si affaccia all'intelligenza nostra ne trae seco l'assentimento, e l'intelligenza nostra così non può non affermarlo, come non può non unirsi al medesimo. Cotale virtù della Verità, che ne costituisce il supremo Criterio, si addimanda *Evidenza oggettiva*, ed è quella luce ideale che irraggia l'oggetto della cognizione e lo rende cospicuo e conoscibile all'intelligenza umana, e quella voce intellettuale con cui l'oggetto ideale, appresentandosi all'umana intelligenza, afferma il proprio essere e la propria realtà. Laonde primieramente conseguita, che l'Evidenza oggettiva della verità è la stessa Intelligibilità; infatti l'uomo presta il suo assentimento alla verità in quanto la conosce e la conosce in quanto è intelligibile: ma la Verità prima, che è l'Idea oggettiva dell'Ente, è pure l'Intelligibilità prima ed assoluta: dunque la Verità prima è altresì l'Evidenza assoluta; e perciò il Criterio supremo della verità è riposto nell'Evidenza oggettiva della stessa Verità prima ed assoluta. Secondariamente conseguita che la Verità prima ed assoluta, che è lo stesso oggetto ideale, si appresenta all'intelligenza umana accompagnata dalla propria affermazione, cioè da un giudizio con cui afferma sè stessa *io sono:* il qual giudizio, che perciò si addimanda *oggettivo* e riguardo a noi *possibile*, passando dall'oggetto al soggetto, dalla possibilità alla realtà e dall'intuito alla riflessione, così viene espresso e formolato; *l'Ente è.* Agevolmente si scorge che in questo primo giudizio sono implicati i due principii d'identità e di contraddizione (§. 93, nota) i quali nella loro applicazione costituiscono il criterio della certezza; perchè si risolvono in molti altri principii che sono altrettante regole applicabili alle nostre intellezioni, e il complesso di siffatte regole costituisce il criterio della conoscenza.

Articolo Secondo.

Del criterio speciale delle diverse specie di verità.

100. Il criterio speciale delle diverse specie, ossia degli speciali ordini di verità è riposto nelle speciale loro evidenza. ed è subordinato al Criterio supremo. Per ben determinare questi speciali criteri egli è necessario innanzi tutto conoscere e stabilire che cosa sia la speciale evidenza di cui risplendono le diverse specie di verità. L' evidenza speciale, di cui le speciali verità risplendono, è come a dire il riverbero, od un raggio riflesso dell' evidenza assoluta ed oggettiva. L'evidenza emerge dall' essere, oggetto della cognizione; e quale è la necessità di questo, tale ne è la evidenza; quindi come due sono gli ordini dell' essere, cui corrispondono gli ordini dei conoscibili e delle verità, così due sono le principali specie di necessità e di evidenza. La necessità degli esseri o è *assoluta*, o *relativa* ossia ipotetica; epperò l' evidenza che emerge dalla necessità assoluta dell'essere dicesi *logica*, quella che emerge dalla necessità relativa dicesi *fisica*. L' evidenza logica, detta anche metafisica, è essa pure assoluta, come la necessità dell'essere da cui muove e la verità di cui è propria; ed avuto riguardo al modo con cui l' intelligenza nostra la scorge, si distingue in *immediata*, ossia d' intuizione, ed in *mediata*, ossia di ragione. L' evidenza fisica è essa pure relativa come la necessità dell' essere da cui emerge e la verità di cui è propria; e si distingue in evidenza *diretta*, ossia di percezione, ed in *indiretta*, ossia di osservazione. L' evidenza logica è propria delle verità ideali, l'evidenza fisica è propria delle verità di fatto, siano o fisiche esteriori o psicologiche. I caratteri dell' evidenza logica sono principalmente la *necessità assoluta* dell' essere e l' *impossibilità assoluta* del contrario; i caratteri dell' evidenza fisica sono la *necessità relativa*, ossia ipotetica dell' essere e l' *impossibilità relativa* dell' opposto, cioè si può pensare ed è possibile assolutamente il suo contrario. Fra queste due specie di evidenza trovasi quella propria delle verità storiche, che *evidenza morale* si appella; la quale nasce in parte dall' ordine reale ed in parte dall' ordine morale dell' essere, perchè si fonda principalmente sull' auto-

rità, o sulla veracità dei testimonii, ossia relatori. Dal fin qui esposto ella è agevole cosa stabilire: 1° che il criterio speciale delle verità ideali è riposto nell' *evidenza logica* ossia metafisica: 2° che il criterio speciale delle verità fisiche esteriori e delle fisiche interiori, ossia psicologiche, è riposto nell' *evidenza fisica:* 3° che il criterio speciale delle verità storiche è riposto nell' *evidenza morale.*

Articolo Terzo.

Di alcune opinioni intorno il Criterio della Verità.

101. Molti filosofi ripongono il criterio della verità in un indizio della verità medesima ma da essa diverso, e si possono dividere in due grandi classi secondo che l' indizio proposto per criterio è intrinseco o estrinseco all' uomo. Appartengono alla prima classe quei filosofi che stabiliscono un criterio affatto soggettivo, fra i quali sono principalmente a notare Cartesio, che ripone il criterio nella *chiara percezione,* e Mamiani, che lo fa consistere nell' *evidenza dell' intuizione.* La costoro opinione ci sembra erronea: imperocchè è bensì il soggetto intelligente, cioè l' uomo, che deve applicare il criterio della verità, ma questo criterio dev' essere di necessità indipendente da lui, fuori di lui, anzi sopra di lui, a lui noto e cospicuo, e quindi affatto oggettivo. Se il criterio della verità fosse soggettivo e consistesse in un fatto qualunque psicologico, non potrebbe in modo alcuno avere i caratteri (§. 98) che pure gli sono necessari ed essenziali; al contrario sarebbe moltiplice, vale a dire tanti sarebbero i criteri quanti sono gli spiriti intelligenti; sarebbe dipendente dallo stato psicologico del soggetto ed a questo subordinato; sarebbe circoscritto entro i limiti dell' individuo e ne riguarderebbe tutto al più i sentimenti; e seguirebbe le stesse mutazioni e vicende a cui soggiace lo spirito umano: cotalchè la verità, una in sè medesima, tale non sarebbe per tutti; ciò che per gli uni è vero, gli altri giudicherebbero falso; ed impossibile riuscirebbe l' accordo delle intelligenze nell'affermazione delle verità medesime.

102. Reid pone il supremo criterio della verità nell' istinto razionale; e quantunque faccia consistere il senso comune in

questo istinto, pure lo dice inesplicabile. Quest' opinione, che secondo il suo autore mira a svellere dalla radice lo scetticismo, all' opposto (per quello che ce ne sembra) maggiormente lo radica e conferma. Conciossiacchè se l' uomo fosse indotto dall' istinto razionale, che è un' interna irresistibile necessità, ad aggiustar fede, a prestare il suo assentimento, ad affermare una relazione o di convenienza o di ripugnanza fra un dato predicato ed un dato soggetto, non ne conseguiterebbe mai che realmente esista tale relazione, nè che sia vero il giudizio che l'afferma o la proposizione che l'esprime. — Kant, ammettendo il fatto dell' istinto razionale come inesplicabile e studiandosi di analizzarlo, dice che esso si manifesta in un certo numero di funzioni, che ei chiama *forme innate dello spirito*, ed in queste forme pone il criterio della verità; dichiara poscia che la *ragione teoretica* non ha alcun valore oggettivo, e che la verità di tutti i giudizii e raziocinii dell' uomo non può essere che soggettiva. Le osservazioni fatte di sopra contro le opinioni di Cartesio, di Mamiani e di Reid giovano eziandio a mostrare la falsità dell' opinione di Kant.

103. La seconda classe comprende le opinioni di quei filosofi che ripongono il criterio della verità in un indizio *estrinseco* bensì e *fuori* dell' uomo, ma non identico alla stessa verità oggettiva; e tale indizio dicono non essere altro che l' autorità: le costoro opinioni si puonno suddividere in due altre classi, secondo che ritengono per criterio o l' *autorità divina* o l' *autorità umana*. Fra i filosofi di questa seconda ed ultima classe notiamo segnatamente La-Mennais, che propone l' autorità dell' universale consentimento degli uomini come criterio infallibile della verità. A nostro avviso quest'opinione è falsa e perniciosa: imperocchè nel mentre tutto nega alla ragione dell' individuo e tutto concede all' universale consentimento degli uomini, pone l' uomo nell' impossibilità di dimostrare la verità che nelle sue cognizioni si studia raggiungere, e di conoscere con certezza come e quando i suoi giudizii siano conformi all' autorità del consentimento universale proposta come unico criterio della verità; di guisa che le umane cognizioni deggion sempre rimanere prive di valore scientifico: inoltre quest' opinione deprimendo la ragione dell' individuo giunge di necessità a deprimere ed annientare l' autorità dell' universale consentimento; e quindi da prima genera l' individualismo e da ultimo lo scetticismo.

Articolo Quarto.

Applicazione del Criterio della verità.

104. A compiere la teoria del criterio della verità è altresì mestieri considerarlo nella sua applicazione alle idee, ai giudizii ed ai raziocinii, in quanto cioè si risolve in criterio della certezza e si trasforma in criterio della conoscenza. — Il valore scientifico delle nostre idee consiste in parte nella loro rettitudine e logica verità, ed in parte nella loro perfezione che emerge dalle loro qualità, cioè dal modo con cui in esse idee si rappresenta e si conosce l' oggetto (§. 30). Ora, applicando il criterio alle nostre idee, è facile giudicarle *rette* quando siano conformi alle leggi immutabili dell' intelligenza umana, cioè riproducano in sè i caratteri formali dell'intellezione; è facile ritenerle logicamente *vere* quando siano conformi a ciò che n'è il termine oggettivo, cioè corrispondano all'ordine reale; ed è facile riconoscerle *perfette* quando siano chiare distinte ed adequate, dipendendo moltissimo da queste qualità la certezza intorno la rettitudine e la verità delle nostre idee. Dunque a tutto diritto viene stabilito, che come *ciò che è non può non essere,* così allora le nostre idee non possono non avere valore scientifico quando sono rette, logicamente vere e fornite di quelle qualità che le perfezionano.

105. Applicando il criterio ai nostri giudizii, onde scoprirne e misurarne il valore, è d'uopo distinguere i primitivi dai secondari (§. 48). I giudizi primitivi sono altrettanti diversi aspetti degli stessi principii d' identità e di contraddizione, cotalchè in ultima analisi si immedesimano col supremo criterio della verità; non si possono altrimenti accertare che risolvendoli in siffatti principii; costituiscono altrettanti speciali criteri delle verità in essi contenute ed implicate; e si denominano ancora *principii puri* del ragionamento. Dall'applicazione dei giudizii primitivi, quali speciali criteri, ai giudizii secondari abbiamo le seguenti regole; 1° I giudizii che sono implicitamente contenuti nei principii del ragionamento sono *certi,* quelli che non vi sono contenuti non sono certi: 2° I giudizii che soltanto probabilmente sono contenuti nei prin-

cipii del ragionamento sono *probabili*, quelli che non vi possono essere in alcun modo contenuti sono *assurdi*. Alla *retta* applicazione di queste due regole si propongono i due seguenti criteri: 1° Quel giudizio è retto e vero in cui si afferma di una cosa l' entità, cioè la relazione del predicato col soggetto *nè più nè meno*: 2° Ciò che si afferma d'un soggetto mediante il predicato sia l'entità, cioè la relazione *nè più nè meno* intercedente fra il predicato e il soggetto medesimo. Quindi affinchè i giudizii ottengano valore scientifico è necessario che la nozione che abbiamo del loro oggetto sia retta, logicamente vera e perfetta.

106. Applicando il criterio ai nostri raziocinii è mestieri avere riguardo alla materia non meno che alla forma dei medesimi. Per rispetto alla materia giovano gli stessi criteri proposti pei giudizii e si risolvono in questa legge speciale: i giudizii, di cui consta la materia del raziocinio, siano veri e certi: riguardo alla forma si propone quest'altra legge speciale, che è l' applicazione immediata del principio d' identità: la conclusione sia contenuta nei premessi del raziocinio, qualunque ne sia il processo. Pertanto si può stabilire il seguente criterio generale: il raziocinio allora avrà valore scientifico quando sarà vero e certo nella materia, e retto e legittimo nella forma.

Capo III.

DEGLI STATI DELLA MENTE RISPETTO ALLA VERITÀ

Articolo Primo.

Della certezza.

107. La mente umana per rispetto alla verità si può trovare in quattro diversi stati, che sono di certezza, di incertezza, di ignoranza e di errore. La *certezza* si può definire: una persuasione sincera, ferma e ragionevole della verità conosciuta: la diciamo *sincera*, perchè non si dee confondere con quella volontaria illusione, nè con quel facile acquietamento che hanno origine o da sofistico ragionamento, o da

precipitata disamina, o da debolezza d' animo, o dall' altrui immeritata autorità; la diciamo *ferma*, perchè dev' essere ben sentita, costante e duratura nell' animo, e non già una condizione passaggiera e fugace a guisa d' una qualunqne modificazione; e la diciamo *ragionevole*, perchè dev' essere generata da evidenti e gravi ragioni, e non già gratuita. La certezza quantunque sia uno stato dalla mente e perciò soggettiva, pure ha il suo fondamento e la sua origine nell'evidenza oggettiva; cosicchè inchiude due elementi, l' uno *oggettivo*, che è la presenza della verità all' intelligenza, l' altro *soggettivo* che è la persuasione dell' umana ragione.

108. La certezza si può considerare per diversi rispetti, e quindi distinguere in diverse specie. Primieramente, considerata per rispetto alla verità dalla cui evidenza è prodotta, si distingue in *assoluta* (detta anche logica o metafisica) ed in *relativa* (detta anche ipotetica); secondo che la verità conosciuta appartiene all' ordine delle idee o a quello dei fatti: la certezza assoluta riguarda le verità ideali, si fonda sull'assoluta necessità dell' essere ed importa l' assoluta impossibilità del contrario; la certezza relativa invece riguarda le verità di fatto, si fonda sulla relativa necessità dell' essere ed importa la relativa impossibilità del contrario. Secondariamente, considerata per rispetto al modo con cui essa è generata e la verità è conosciuta, si distingue in *speculativa*, in *empirica* ed in *morale;* secondo che si acquista o per opera diretta dell'intelligenza, o per opera del senso, o per opera dell' altrui autorità. La certezza relativa si distingue in *fisica* ed in *autoritativa* ossia morale: la fisica riguarda i fatti fisici o psicologici, l'autoritativa, ossia morale, riguarda i fatti storici e le dottrine. La certezza assoluta ossia logica e la relativa-fisica producono la *scienza* (§. 23), la certezza autoritativa genera la *fede;* la quale può dirsi *l'assentimento prestato all'altrui autorità;* e si distingue in *umana* ed in *divina*, secondo che l' assentimento è promosso in noi o dall' autorità degli uomini o da quella di Dio. La fede umana è sempre relativa e comunemente si addimanda *credenza;* quella divina ritiene il nome di fede, è assoluta, e si definisce: un assenso volontario prestato all' autorità di Dio rivelante: oppure = una sincera e ferma persuasione generata in noi dall' autorità infallibile della divina rivelazione =.

Articolo Secondo.

Dell' incertezza.

109. L' *incertezza* è quello stato della mente prodotto dalla cognizione della possibilità d'una cosa, cioè della possibilità di una data relazione fra un predicato ed un soggetto. Quantunque nello stato d' incertezza non manchino ragioni per potere affermare qualche cosa, pure tali ragioni non sono sufficienti a produrre una sincera, ferma e ragionevole persuasione della verità conosciuta: quindi se le ragioni sono tali che promuovano in noi un qualche assenso, allora l' incertezza prende il nome di *opinione;* se invece le ragioni son tali che tengano la mente sospesa fra il *sì* e il *no*, allora l'incertezza si denomina *dubbio.*

110. L'*opinione* consiste in quella specie d' assentimento prestato a cose incerte, ossia probabili promosso da qualche apparente ragione. Le ragioni, oppure indizi conosciuti che in qualche modo muovono la nostra mente a prestare una specie d' assenso, ma che non possono promuovere un assenso pieno e perfetto, si addimandano *motivi della probabilità.* La *probabilità* considerata *oggettivamente* è la possibilità conosciuta di ciò che si afferma, vale a dire la possibilità d' una data relazione fra un predicato ed un soggetto; considerata *soggettivamente* non è altro che l' opinione, vale a dire è una qualità della stessa nostra affermazione quando la cosa affermata è solamente possibile.

111. Paragonando i motivi della probabilità con quelli della certezza è facile scorgere il divario grandissimo che passa fra questi due stati della mente. I motivi della certezza promuovono un assenso pieno e perfetto, generano una persuasione sincera, ferma e ragionevole, ed il loro valore non ammette varietà di gradi: invece i motivi della probabilità promuovono soltanto un assenso imperfetto, producono una persuasione illusoria, vaga, incostante e gratuita, ed il loro valore ammette gradi diversi; di guisa che intorno una e medesima cosa possibile puonno trovarsi opinioni diverse, od anche opposte, e più o meno probabili. Il valore della probabilità sta in ragione diretta del valore de' suoi motivi, e per esprimerne i gradi è

necessario misurarlo e giudicarlo secondo le seguenti regole: 1.° Un' opinione, che posta in conflitto con un' altra, abbia in suo favore anche una sola ragione senza che l' opposta opinione sia sostenuta da ragione alcuna, si dice semplicemente *probabile:* 2.° Un' opinione, che posta in conflitto con un' altra, sia sostenuta da più forti ragioni, si dice *più probabile:* 3.° Un' opinione, che sia sostenuta da tali ragioni che, poste in confronto con quelle dell' opinione opposta, siano riputate gravissime, si dice *probabilissima.*

112. Il *grado* della probabilità dipende dal *valore* e dal *numero* de' suoi motivi o ragioni: quel grado che dipende dal valore delle ragioni si chiama *dinamico*, e quello che dipende dal numero si appella *matematico*. L' operazione che determina il grado della probabilità prende il nome di *calcolo* o *di critica della probabilità*, secondo che il grado è matematico o dinamico. Cotal operazione (*calcolo* o *critica*) si può definire: un giudizio intorno il numero ed il valore delle ragioni o motivi della probabilità: quando riguarda un evento qualunque, allora siffatto giudizio dee fondarsi principalmente su due dati: 1.° il numero degli eventi che si ripetono in un certo periodo: 2.° il numero delle cause atte a produrre quell' evento.

113. Fra i motivi della probabilità e quelli della certezza sta l' *analogia*, la quale è un argomento tratto dalla somiglianza dei fatti e delle cose; per cui da ciò che si conosce, s' inferisce una conseguenza non già certa, ma più o meno probabile intorno quel fatto o quella cosa, che o non si conosce pienamente o non esiste ancora. L' analogia si fonda sulle leggi dello spazio e del tempo, della sostanza e degli accidenti, della causa e degli effetti, ecc.

114. Il *dubbio* è quella specie d' incertezza in cui la mente si trova come sospesa fra il contrasto di ragioni di numero e valore eguali, opposte e contraddittorie intorno una e medesima cosa. Fra il dubbio e l' opinione passa questo divario, che nel dubbio la mente tiene sempre sospeso tanto l' assenso quanto il dissenso, nell' opinione invece tiene sospeso il dissenso ed ha una qualche inclinazione ad assentire più all' una che all' altra parte, e questo assenso imperfetto è determinato da prove o ragioni di numero e peso maggiori.

115. Il dubbio può essere di molte specie o maniere. Pri-

mieramente può essere o *speculativo*, detto anche teoretico, o *pratico:* il primo è circoscritto nel solo dominio dell' intelligenza, ed allora avviene quando la mente pel contrasto di eguali ragioni sospende ogni giudizio: il secondo entra anche nel dominio della volontà, ed accade quando la mente si astiene volontariamente dall' affermazione e sospende l' assenso volontario col giudizio. Secondariamente può essere *metodico* o *scettico:* il primo consiste nella sospensione volontaria e *provvisoria* dell' affermazione per poi giudicare con piena conoscenza e con certezza: il secondo consiste nella sospensione volontaria e *definitiva* dell' affermazione per tema di non poter affermare senza errore. Il dubbio scettico può essere *parziale* od *universale:* il parziale riguarda soltanto una parte più o meno ristretta dello scibile; l' universale all' opposto si estende a tutto quanto lo scibile, e nega coll' esistenza della verità anche la scienza propriamente detta. La teoria del dubbio scettico universale prende la denominazione di *scetticismo* e vuol essere confutata; perchè falsa e perniciosa.

116. Ad una breve ed ovvia confutazione dello scetticismo noi ci limitiamo nell' indicare le seguenti e chiare ragioni. 1.ª La coscienza psicologica, ch'è un' evidenza interna, è criterio infallibile dell' esistenza dei fatti interiori dell' animo nostro (questa proposizione debbono riconoscere come vera ed ammettere come certa gli scettici, anche loro malgrado, se non vogliono negare l'esistenza del loro dubbio, o dubitarne): ma la coscienza psicologica ci attesta colla maggiore possibile evidenza l' esistenza del nostro pensiero e della nostra cognizione: dunque l' esistenza del nostro pensiero e della nostra cognizione è un fatto certo di cui non possiamo dubitare. Ora pensiero senza oggetto pensabile e pensato, e cognizione senza oggetto conoscibile e conosciuto è cotale un assurdo che per niun modo è possibile concepire: dunque se esiste il pensiero e la cognizione esistere deve di necessità l' oggetto pensabile e pensato, conoscibile e conosciuto a cui la mente nostra in qualche modo per l' intellezione si unisce. Ma che cosa è egli mai l' oggetto pensabile e pensato, conoscibile e conosciuto se non l' essere intelligibile in relazione di presenzialità collo spirito intelligente, se non la relazione esistente fra un dato predicato ed un dato soggetto, in una parola, se non la verità? Dunque la verità esiste e può conoscersi, e dell' esistenza e della co-

noscibilità della verità non si può ragionevolmente dubitare.

117. 2° Lo scetticismo involge una manifesta intrinseca contraddizione. Imperocchè lo scettico nel mentre nega l' esistenza della verità e la certezza che può averne l' umana cognizione, o ne dubita, ostinatamente asserisce ed afferma il fatto, cioè l' atto con cui nega o dubita; di guisa che nega ed asserisce, dubita ed afferma nel tempo stesso, non potendo negare la propria negazione e il proprio dubbio, o dell' una e dell' altro dubitare nell' atto che con tanta ostinazione nega ogni cosa e dubita di tutto.

118. 3° Finalmente la falsità e l'assurdità dello scetticismo sono poste in chiaro dalle perniciose e funeste conseguenze che ne deriverebbero: 1° ammesso questo sistema riuscirebbero inutili le più nobili potenze dell' uomo che ne costituiscono la facoltà conoscitiva: 2° tornerebbe ridicolo e vano quell'istinto naturale che l'uomo prova e sente in se stesso di conoscere la verità e la ragione delle cose: 3° l' umana vita sarebbe uno stato di continua violenza e di perpetua illusione anzi di perpetuo inganno, che dovrebbesi imputare a Dio: 4° infine negata l'esistenza della verità, o la certezza di qualunque cognizione che l'uomo possa averne, vien tolta di mezzo la legge morale, viene annientato ogni diritto ed ogni dovere, e la virtù ed il vizio sarebbero una chimera. Dunque lo scetticismo, non che falso, è pernicioso.

Articolo Terzo.

Dell' ignoranza.

119. Quando la mente nostra non conosce una cosa, vale a dire non conosce se una cosa esista o non esista, o non ne conosce la ragione, o non conosce se la cosa sia in un modo od in un altro, allora diciamo d' ignorarla: perciò l' *ignoranza* in genere è quello stato in cui la mente trovasi priva della conoscenza della verità. L' ignoranza può essere o *assoluta*, o *relativa*, secondo che la privazione è di qualunque cognizione, o soltanto di alcuna specie di cognizione, oppure di qualche elemento necessario ad una data specie di cognizione intorno una cosa. Così è assoluta l' ignoranza degli elementi d' un dato predicato e d' un dato soggetto che c' im-

pedisce di conoscere affatto la relazione tra essi intercedente; è relativa l' ignoranza della forma in cui il soggetto e il predicato sono presentati, i quali però si conoscono sotto altre forme. Inoltre è ignoranza relativa e speciale la privazione della scienza propriamente detta, rispetto alle cognizioni volgari che si possono avere intorno la materia della scienza medesima; perchè le cognizioni volgari mancano di quella necessaria conoscenza della ragione per cui sono le cose, e mancano di quel necessario nesso logico e di quell' organismo per cui dipendendo le une dalle altre formano quel sistema che costituisce la scienza.

120. L' ignoranza è l' opposto della scienza; quindi come nella cognizione scientifica oltre la conoscenza della verità trovasi anche l' assenso, così l' ignoranza può considerarsi tanto per rispetto alla verità non conosciuta o non debitamente conosciuta, quanto per rispetto all' assenso che la mente in una qualche specie di cognizione non dà o non può dare alla verità (1).

---

(1) « L' ignoranza che ha luogo per mancanza d' assenso intorno a qualsiasi argomento ha sei gradi: il primo è quando alla mente non si è mai affacciato il *giudizio possibile*, come se taluno non avesse mai pensato all' *immortalità dell' anima*; il secondo è quando si è affacciato alla mente d' alcuno il *giudizio possibile*, ma non si è mai proposta la questione dell' assenso da dare o negare al medesimo; come se a taluno si fosse presentato il *concetto dell' anima immortale*, ma non si fosse poi curato di domandare, se l' anima sia tale, o nò; il terzo è quando si è affacciato alla mente il giudizio possibile, e anche fu proposta la questione p. e. *se l' anima è immortale*, ma non si esaminò; il quarto è quando taluno concepì il giudizio possibile, si propose la questione *se a quel giudizio doveva dare l' assenso*, e di più l' esaminò; ma parendogli di trovare argomenti pro e contra press' a poco dello stesso peso, non la risolse, e questa maniera d' ignoranza è quella che costituisce lo *stato di dubbio;* il quinto è quando taluno concepì il giudizio possibile, si propose la questione se vi dovesse dare l' assenso, ne esaminò le ragioni, e gli parve trovare ragioni di probabilità preponderanti per una piuttosto che per l' altra delle due risoluzioni contrarie. Questi, quantunque ignori ancora la soluzione della questione, tuttavia non si trova in istato di dubbio uguale per una parte e per l' altra, ma d' un dubbio minore per una parte e maggiore per l' altra,

In quest' ultimo caso l' ignoranza non è altro che quello stato della mente che da molti vien detto *dubbio negativo;* e consiste nella privazione di ragioni conosciute intorno la verità e falsità d' un giudizio, in cui, non potendo aver luogo l' affermazione, la mente non può assentire pel *si* nè pel *no*. Da ultimo l' ignoranza considerata per rispetto alla sua cagione può essere *volontaria* od *involontaria;* considerata per rispetto alla sua esistenza, *vincibile* od *invincibile;* e per rispetto alla sua qualità morale, *imputabile* o *non imputabile ecc.*

Articolo Quarto.

Dell' errore.

121 L' *errore* consiste in un traviamento dell' intelligenza nella cognizione della verità; e considerato in genere si può definire: l' affermazione logicamente falsa della relazione d' un dato predicato con un dato soggetto. Due specie d' errore sogliono distinguersi, l' uno *materiale* e l' altro *formale:* l' errore materiale è l' affermazione *involontaria* d' una relazione che non intercede fra un dato predicato ed un dato soggetto: l' errore formale invece è l' affermazione *volontaria* logicamente falsa d' una data relazione fra un predicato ed un soggetto. Nell' errore formale il traviamento dell' intelligenza dipende, più che da altro, dalla volontà; perciò questa specie d' errore non può aver luogo nella cognizione intuitiva, ma solamente nella discorsiva, e si può definire: un traviamento volontario dell' intelligenza umana nella cognizione discorsiva della verità: oppure: l' assenso volontariamente negato alla verità o prestato alla falsità d' un giudizio.

---

onde pronuncia dei *giudizii reali di probabilità;* il sesto si è, quando taluno concepì il giudizio possibile, si propose la questione dell' assenso, ne esaminò le ragioni per ambo i lati, gli si offersero alla mente delle ragioni sufficienti a risolvere la questione, o con probabilità, o con certezza, e tuttavia *volontariamente*, per qualche leggero od estraneo motivo, sostiene il suo assenso, e mantiene l' animo suo in istato di dubbio: questa è *ignoranza volontaria* ». Rosmini. Logica. §. 96.

122. La possibilità dell' errore viene addimostrata primieramente dall' esistenza dell' errore medesimo. Imperocchè è un fatto pur troppo deplorabile e di cui per niun modo è permesso dubitare, che l' uomo ne' suoi giudizi di sovente affermi convenire una cosa ad un' altra quando al contrario le ripugna, oppure ripugnarle quando all' opposto le conviene: ma se l' errore esiste di fatto, come mai si potrà porne in dubbio la possibilità? Dunque dall' esistenza dell' errore se ne dimostra la possibilità. Inoltre la possibilità dell' errore vien posta in chiaro: 1° dall' imperfezione dell' umana intelligenza che non può fruire della piena luce onde risplende la verità, che può scambiare l' apparenza colla realtà delle cose, che da molte e diverse cagioni può essere allucinata, e che nell' attual sua condizione può essere signoreggiata dal senso: 2° dall' instabilità dell' attenzione, molte essendo le difficoltà che incontra la mente alla costante e sincera sua applicazione: 3° dalla perturbazione a cui è soggetto lo spirito umano, la quale seduce la facoltà dell' assenso, e può nascere e dalle sensazioni, e dalle passioni, e da malizia e da altre simili cause. Dalle quali cose ad evidenza conseguita essere possibile l' errore.

123. La causa efficiente dell' errore formale è la volontà, e ciò per due diversi modi, cioè *direttamente* o *indirettamente*. La volontà è *causa diretta* dell' errore formale quando per propria malizia fa traviare l' intelligenza coll' impedirne l' applicazione, col distoglierne l' attenzione, col viziare l' esercizio della ragione, col sospendere o negare l' assenso alla verità conosciuta onde meglio soddisfare le proprie passioni. È *causa indiretta* dell' errore formale quando per propria inerzia od impazienza od altro qualunque difetto non rimuove gli ostacoli che si frappongono alla cognizione ed alla certezza della verità, e non adopera i mezzi opportuni e necessari e gli argomenti efficaci per accertare le verità scoperte e conosciute.

124. Sono cause occasionali, o dispositive, od eccitanti dell' errore tutti quegli ostacoli e quelle difficoltà che incontra l' umana ragione nel moltiplice esercizio de' suoi atti e delle sue funzioni alla scoperta della verità ed al perfezionamento delle cognizioni, e tutti quei difetti che possono trovarsi nel soggetto conoscente e possono tal fiata riguardare eziandio la materia delle conoscenze. Fra cosifatte cagioni sono specialmente a notare: 1° i sensi esterni, quando non

siano sani e vengano mal adoperati: 2° l' immaginazione, quando troppo esaltata possa illudere ed offuscare l' intelligenza: 3° gli affetti, quando disordinati si convertano in passioni e prevalgano sulla ragione; 4° i pregiudizii, quando radicati nella mente impediscano ogni esame e la sincera investigazione della verità: 5° l' altrui esempio ed autorità, quando l' uno sia cattivo e l' altra fallace: 6° il metodo vizioso nella ricerca della verità: 7° infine l' ignoranza.

125. I mezzi per liberarsi dagli errori e preservarsene sono molti e diversi per la diversità delle cause da cui nascono gli errori medesimi. 1. A preservarsi dagli errori che possono nascere direttamente dalla volontà, efficacissimo mezzo è quello di ricondurre all' ordine questa nobilissima facoltà, se è dalle passioni pervertita; di richiamarla al bene, se è malvagia; di scuoterla, se è pigra; di frenarla, se è impaziente; di innamorarla del vero, se verso di questo è indifferente e fredda; e d' inclinarla a prestarvi facilmente l' assenso se si mostra tarda e restia. 2. A preservarsi dagli errori che dall' uso dei sensi puonno essere occasionati, sono validissimo mezzo le seguenti cautele: primieramente i sensi siano sani e bene disposti; secondariamente si adoperino quei sensi sotto i quali cade il corpo esteriore e questo trovisi nella debita distanza; inoltre si avvalori la forza dei sensi coll' aiuto di atti e perfezionati strumenti; infine si sottoponga la testimonianza dei sensi al critico esame della ragione. 3. Ad evitare gli errori che possono nascere dall' immaginazione e dagli affetti, riguardo alla prima è necessario di non lasciarsi illudere dà suoi scherzi nè allucinare dà suoi fantasmi, e d' impedirne e reprimerne l' esaltazione, onde non signoreggi la ragione; e per quanto concerne gli affetti, è necessario frenarli per tempo, dirigerli al buono ed al vero, e conservarli sempre nell' ordine, affinchè sottostiano all' imperio dell' arbitrio e non prevalgano sugli esercizii della ragione: pertanto allo scopo dà non errare a causa od a motivo dell' immaginazione e degli affetti, egli è d' uopo *prima di giudicare attendere la calma dello spirito*. 4. Per liberarsi dagli errori che traggono origine dai pregiudizii, principalissimo mezzo è quello di spogliarsi di questi con ogni studio, di tenersi lontani dallo spirito di parte, di esaminare il valore delle prove su cui si fondano i propri giudizii, di fuggire il soverchio amore tanto

delle antichità quanto delle novità e qualunque accettazione di persone, e di distinguere nelle dottrine ciò che è opinione da ciò che entra nel campo della vera scienza. 5° Per non andare errati a causa dall' altrui cattivo esempio e fallace autorità, anzi tutto è mestieri avere un sincero amore della verità, e procurare che questo trapassando nel giro delle azioni addivenga amore del bene, onde giudicare con rettitudine di ciò che si appresenta allo spirito; è mestieri aver sempre a norma dei propri giudizii il criterio della verità e della certezza e non già l'altrui esempio, non giurare mai sull' altrui parola, non affidarsi di troppo all' autorità nè dispregiarla, ma tenerla in quel pregio che merita, ed investigare se in essa possa trovarsi fallacia od inganno; è mestieri sottoporre ad una giusta ed imparziale critica non meno le storiche narrazioni che le dottrine razionali, ed esaminare accuratamente con tranquillità di mente e di cuore i motivi di credibilità delle dottrine che rivelate si addimandano. 6° A scanso d' ogni fatta d' errori che possono derivare da un qualche difetto metodico, si deve colla maggior possibile accuratezza usare quel metodo che è più acconcio e conforme alla natura ed all' ordine delle verità che vogliousi scoprire od accertare, a tal uopo giova in alcuni casi assaissimo il dubbio metodico, che consiste nel sapere opportunamente sospendere l' affermazione quando le cognizioni non fossero il prodotto d' una seria riflessione, o potessero avervi avuto luogo l' immaginazione o gli affetti od i pregiudizi, e nel sospendere volontariamente l' assenso fintanto che non si abbia cognizione chiara distinta e certa di ciò intorno a cui versano i propri giudizi. 7° Finalmente, l' errore in genere essendo la confusione della scienza coll' ignoranza, potente mezzo per isfuggire gli errori in qualche modo dall' ignoranza causati è quello di adoperarsi con ogni sforzo, acciocchè le proprie cognizioni ottengano un valore scientifico e la maggior possibile perfezione, e di non osar mai d' affermare cosa alcuna se non allora solamente che se ne abbiano sufficienti ragioni e rigorose prove.

SEZIONE SECONDA

Del metodo

126. Il *metodo* considerato in genere è un'ordinata disposizione di mezzi al conseguimento d'un fine. In questo concetto del metodo noi distinguiamo tre elementi: 1.° il *fine* che vuolsi conseguire: 2° i *mezzi* necessari per conseguirlo: 3° l'*ordine* in cui deggiono essere disposti i mezzi. Il metodo così concepito non può essere confuso col *processo*, il quale preso logicamente è una serie di atti intellettivi che preparano e compongono una qualche operazione mentale; e per conseguenza il metodo suppone sempre il processo, materia intorno a cui versa. Molti essendo i fini, al cui conseguimento può l'umano ingegno disporre ed ordinare mezzi atti ed acconci, molte specie di metodo si possono distinguere: ma poichè, parlando con qualche rigore di proprietà, allora soltanto diciamo che l'uomo opera metodicamente quando intende per un'ordinata disposizione di mezzi all'acquisto della scienza, o della virtù, o dell'arte; quindi possiamo distinguere tre principalissime specie di metodo, cioè il *logico*, il *morale* e il *tecnico*.

127. Il *metodo logico*, del quale solamente intendiamo parlare, è il complesso di quelle regole secondo cui deggiono essere disposte ed ordinate le diverse intellezioni ed operazioni mentali necessarie alla scoperta della verità ed alla formazione della scienza: avuto riguardo alla sua origine, può essere *naturale* od *artificiale*; il naturale può essere innato od acquisito, l'artificiale è sempre e di necessità acquisito (§. 2 e 3). Il primo viene somministrato ed insegnato dalla stessa natura, che come indirizza ed ordina l'intelligenza umana alla cognizione della verità, così l'arricchisce dei mezzi necessari per conseguire questo fine, e la istruisce del miglior cammino ed altresì del più breve per giungere a quel grado di conoscenza della verità proporzionato alla sua virtù conoscitiva. Il secondo è quello che si acquista per mezzo della scienza ed arte logica: questo metodo artificiale non può nè dev'essere arbitrario nè seguito a casaccio, ma viene determinato dal

principio, dal *mezzo* e dal *fine*, onde risulta la scienza che vuolsi acquistare o formare (1): perchè così il metodo naturale dev' essere sempre l' esemplare dell' artificiale, come necessariamente lo precede. Avuto riguardo al suo fine, il metodo logico si distingue in *inventivo*, in *dimostrativo*, ed in *didattico* ossia autoritativo. Il primo ha per fine di scoprire nuove verità, ossia di accrescere le nostre conoscenze: il secondo ha per fine di accertare le verità scoperte, ossia di perfezionare le nostre conoscenze; il terzo ha per fine d' insegnare le verità scoperte ed accertate, ossia di trasmettere in altri le proprie conoscenze. Queste tre specie di modo logico costituiscono, come a dire, tre specie di arti metodiche, che sono l' arte inventiva, l'arte dimostrativa, e l' arte didattica. L' arte dimostrativa differenzia dall' inventiva nello scopo, ma con essa ha comune l' indole e la natura; l'arte didattica differenzia dalle altre due nello scopo e nella natura.

128. Come le verità che si possono scoprire od accertare e le cognizioni che si possono accrescere o perfezionare sono di due ordini, che per conseguenza esigono due diverse specie di argomenti con diversa maniera disposti, così hannosi a didistinguere due diversi metodi, l' uno per le verità ideali che è quello puramente raziocinativo, ossia l' *arte deduttiva*, l'altro per le verità di fatto che è il metodo d' osservazione, ossia l' *arte induttiva*. Trattiamo brevemente dell' una e dell' altra di queste due importantissime arti logiche.

---

(1) Nella scienza prima distinguiamo il *principio* da cui muove, il *mezzo* per cui si acquista, e il *fine*, a cui conduce. Il principio è oggettivo, è la cognizione potenziale e confusa dell' Idea somministrata dall'intuito; il fine è la cognizione attuata, compiuta e distinta dell' Idea acquistata per opera del discorso; il mezzo è il moto con cui la mente per i suoi moltiplici atti dal principio s' incammina al fine. Il fine corrisponde a capello col principio, e il mezzo deve di sua natura collegarsi col principio e col fine della scienza. Nel mezzo, in cui si comprendono gli atti tutti della mente e l' ordine con cui debbono essere disposti, consiste il *metodo*.

Capo I.

DEL METODO DI RAZIOCINIO

129. Le verità ideali (§ 93. 94), essendo di lor natura puramente intelligibili e sfuggendo l' apprensiva del senso, non puonno essere altrimenti scoperte od accertate che pel raziocinio, vale a dire traendole fuori le une dalle altre, e deducendo le particolari dalle generali sotto cui come in germe son contenute, e facendo vedere nella deduzione che realmente si trovano implicite in quelle da cui si esplicano e da cui si deducono. Imperocchè il raziocinio deduttivo mostrando la conformità del consettario coi principii, della conclusione colle premesse, rende esplicita e distinta la cognizione che prima era implicita e confusa, e fa passare alla riflessione ed al discorso i dati dell'intuito; conciossiacchè l' affermazione contenuta nel consettario non sia altro che la ripetizione esplicita dell' affermazione implicitamente contenuta nei principii premessi. La trasformazione della cognizione implicita in esplicita, cioè il passaggio mentale dall' intuito alla riflessione o discorso si fonda sull'evidenza della verità di questo formale principio: ciò che conviene o ripugna *implicitamente* ad un'idea le conviene o ripugna anche *esplicitamente*. Di qui si raccoglie che pel solo metodo raziocinativo, o deduttivo come vogliasi domandare, si possono scoprire nuove verità ideali, od accertare, e si possono perfezionare, compiere cioè ed esplicare le cognizioni implicite. Il qual metodo consiste in un complesso di regole, secondo cui dee procedere l'umana ragione nella formazione di retti raziocinii allo scopo di conoscere o dimostrare nelle sue deduzioni la verità.

130. Innanzi altro è mestieri por mente che tutta l' efficacia del raziocinio deduttivo dipende dal termine medio, il quale costituisce ciò che si addimanda *tutto sillogistico;* perchè sotto di esso od in esso si contengono il soggetto e il predicato della questione o tesi; e perchè esso è il mezzo od argomento, onde si giova la ragione, per giungere a scoprire od accertare la relazione di convenienza o di ripugnanza intercedente fra un dato soggetto ed un dato predicato. Per conseguenza il

termine medio non si può trovare a caso, ma devesi ricercare con istudio ed accuratezza: epperò è necessario da senno avvertire: 1° che l'idea trovata e scelta a termine medio abbia colle altre due idee o termini una relazione comune: 2° che questa comune relazione sia talmente nota che non abbia bisogno essa medesima di essere scoperta ed accertata: 3° che l'idea scelta per termine medio sia come la ragione potissima della relazione di convenienza o ripugnanza fra il soggetto e il predicato della questione o tesi. In caso diverso il termine medio non potrebbe costituire il tutto sillogistico, nè essere mezzo ed argomento efficace alla scoperta od accertamento della verità che vuolsi conoscere o dimostrare. Pertanto intorno la ricerca del termine medio viene proposta la seguente regola generale: L'idea che forma il termine medio abbia un'estensione almeno pari a quella del soggetto ed una comprensione almeno pari a quella del predicato (1). Trovato il termine medio si proceda alla formazione del raziocinio seguendo le regole sovrindicate (§ 65), affinchè riesca retto.

Articolo Primo.

Del metodo inventivo.

131. La verità, oggetto proprio dell'intelligenza e fine ultimo de' suoi atti, quando non sia ancor nota alla ragione, è necessario che questa la scopra; e quando le sia nota bensì ma non ancora accertata, è necessario che la dimostri. Nel primo caso si dà opera ai raziocinii inquisitivi che sono gli aiuti e gli argomenti, onde si giova l'arte inventiva, e le cui regole ne costituiscono il metodo: nel secondo caso hanno luogo i raziocinii dimostrativi, che adopera l'arte dimostrativa, e il complesso delle loro regole ne forma il metodo.

132. Le regole generali che comprende l'arte o il metodo inventivo si possono ridurre principalmente alle seguenti: 1° Il solo e sincero amore della verità sia quello che informi la mente e diriga gli atti della ragione nelle sue ricerche:

---

(1) Rosmini, Logica §. 509.

2° Si abbia l' animo tranquillo, scevro di passioni, e puro di pregiudizi e d' ogni preconcetta opinione: 3° Niuna fatica stanchi, niuna noia vinca e niuna difficoltà turbi la mente nella sua investigazione, e questa sia ampia, profonda ed ordinata: 4° Si stabilisca e proponga in chiari e precisi termini lo stato della questione: 5° Si ponga il maggiore studio possibile nella ricerca del termine medio in ciascheduno raziocinio, affinchè tutti raggiungano con efficacia il loro scopo: 6° I raziocinii, di cui consta il discorso o ragionamento indirizzato alla scoperta della verità, siano retti e legittimi, insieme ordinati e tutti intesi a sciogliere la stabilita questione: 7° Nell' addurre e svolgere gli argomenti diretti alla scoperta della verità si abbia sempre di mira la proposta questione e si stia sempre entro i limiti della medesima. Tuttavia è da avvertire che poco giova sapere le regole del metodo inventivo, ma è necessario sovra tutto saperle opportunamente applicare per conoscere la verità che si cerca; siffatta abilità non si acquista che col retto e continuo esercizio, e viene a grand' uopo aiutata dallo studio delle matematiche. Questo di scoprire la verità è il primo passo che fa l' umana ragione, per raggiungere nell'esercizio de' suoi atti il fine ultimo a cui è ordinata; però a conseguirlo pienamente, essa dee fare un secondo passo, che é quello di dimostrare la verità scoperta, ossia di accertarne la cognizione: il che forma lo scopo dell' arte dimostrativa.

Articolo Secondo.

Del metodo dimostrativo.

153. L' arte, o metodo dimostrativo comprende le regole secondo cui dee procedere la ragione in una serie di raziocinii gli uni agli altri subordinati diretta allo scopo di mostrare e persuadere a noi medesimi od agli altri una verità già scoperta e conosciuta: la dimostrazione può definirsi: *la retta deduzione d' una verità da evidenti e certi principii.* L' arte dimostrativa si aggira ed appoggia tutta quanta sovra un raziocinio, come suo perno o fondamento, che è sempre monosillogistico e addimandasi *sillogismo fondamentale*: imperocchè consistendo essa in una retta deduzione, questa in

ultima analisi devesi poter ridurre alla forma sillogistica; se non che a compierla con efficacia ed a raggiungere lo scopo a cui intende, non basta talora un solo raziocinio, e specialmente quando le premesse di questo abbiano d'uopo di essere accertate; quindi d'ordinario comprende più raziocinii che puonno avere diversa forma. Ciò nulla di meno tutti i raziocinii, di qualunque specie o forma siano e de' quali consta la dimostrazione, dovendo essere insieme organati e gli uni agli altri subordinati, sono sempre implicitamente contenuti e riassunti sotto un solo raziocinio, che è il sillogismo fondamentale. Laonde qualunque opera anche voluminosa, che dimostri od esponga una determinata dottrina, necessariamente ha per base un solo raziocinio monosillogistico, in cui si unifica e come a dire s'incentra; gli altri moltiplici e moltiformi raziocinii non sono che l'esplicazione delle premesse dello stesso sillogismo fondamentale. Conciossiacchè tutto l'artificio della dimostrazione consista nell'assumere una proposizione evidente, od ammessa e conceduta come vera, e mostrare che in questa proposizione è contenuta la tesi che vuolsi accertare: tale è l'ufficio del sillogismo fondamentale; la cui regola consiste nella proposizione presa come evidente, e la conclusione è la stessa tesi, che vuolsi dimostrare e che per l'assunzione si trae fuori dalla regola di esso raziocinio (1).

134. La dimostrazione, potendosi considerare per diversi rispetti, può essere di diverse specie. Primieramente considerata per rispetto ai principii può essere: 1° o *discendente* ossia *a priori*, o *ascendente* ossia *a posteriori*: 2° o *autoritativa*, o *speculativa* ossia *razionale*: 3° o *ad hominem*, o *ad veritatem*. La dimostrazione discendente ossia *a priori* è quella in cui si conchiude la tesi da ciò che è anteriore di esistenza: quella ascendente ossia *a posteriori* accerta la verità della tesi conchiudendola da ciò che è posteriore d'esistenza. Fra queste due specie di dimostrazioni sta di mezzo quella detta *a simultaneo* che consiste nel conchiudere dall'esistenza d'un costitutivo all'esistenza d'un consecutivo d'una cosa, o viceversa, o dall'esistenza d'un consecutivo all'esistenza d'un altro consecutivo d'una cosa. La dimostrazione autoritativa è quella

---

(1) Rosmini, Logica.

in cui si conchiude vera la tesi dall'autorità o testimonianza altrui degna di fede: la speculativa ossia razionale è quella che conchiude la verità della tesi da altre verità già da noi medesimi scoperte ed accertate. La dimostrazione si chiama *ad hominem* quando si stabilisce e prova la tesi dal modo di pensare o di operare di colui stesso contro il quale si disputa: si addimanda *ad veritatem* quando viene provata la tesi da ragioni o fatti indipendenti da ciò che l'avversario può avere detto od operato. Secondariamente la dimostrazione, considerata per rispetto alla tesi, può essere o *diretta*, chiamata anche *ostensiva*, od *indiretta*, detta anche *apogogica:* la prima è quella in cui la verità da dimostrare si accerta traendola fuori da altra verità evidente e certa che in qualche modo la contiene: la seconda è quella in cui si accerta la verità della tesi raccogliendola dalla falsità del suo contrario, e dicesi *ab absurdo* quando si conchiude dall'assurdo del suo contrario.

135. Le regole generali dell'arte, o metodo dimostrativo si possono comprendere nelle seguenti: 1° Determinare e definire il soggetto intorno a cui versa la dimostrazione: 2° Proporre in chiari e precisi termini la tesi di cui vuolsi accertare la verità: 3° Stabilire le prove della tesi sovra principii evidenti e certi, o posti fuori di questione: 4° Porre ogni studio che i raziocinii dimostrativi sieno veri nella materia e retti nella forma; da questa condizione dipende tutta l'efficacia della dimostrazione: 5° Comporre in tal guisa i raziocinii che siano gli uni subordinati agli altri e tutti valgano a conseguire lo scopo della dimostrazione: 6° Evitare con ogni cura e diligenza tutto ciò che è inutile e che può ingenerare oscurità o confusione, e disporre in certo ordine le prove che tutte secondo la natura loro in qualche modo confermino e rinforzino l'argomento e mirino all'intento finale: 6° Adoperare vocaboli propri, proposizioni chiare, definizioni precise, divisioni accurate, e procurare che tutta l'esposizione riesca fornita di chiarezza, di semplicità e di eleganza.

ARTICOLO TERZO

Della Disputa.

136. L' arte dimostrativa considerata per rispetto al suo scopo, che è sempre sostanzialmente uno, può essere di tre diverse maniere: 1° Quando è diretta allo scopo di accertare semplicemente la verità d' una tesi, si addimanda *apodittica:* 2° Quando tende a provare la falsità d' una tesi, si chiama *elenctica:* 3° Quando mira a difendere la verita d' una tesi, prende il nome di *apologetica.* Queste tre specie dell' arte dimostrativa applicate alla disputa costituiscono l' arte contenziosa, che suolsi appellare *eristica;* la quale si può definire: l' arte di contendere con ragioni ed argomenti: l' abuso di quest' arte dà origine alla *sofistica.*

137. La *disputa* considerata in genere è un discorso fatto tra due o più persone, l' una delle quali difende e l' altra combatte una tesi: quando vien fatta allo scopo di persuadere altrui la verità, dicesi *agonistica;* quando vien fatta per semplice esercizio, cioè allo scopo di acquistare l'abilità di ragionare con rettitudine e prontezza, dicesi *ginnastica.* Tre sono i principali modi della disputa, cioè l' *accademica,* l' *oratoria* e la *socratica.* — La disputa accademica, detta anche *scolastica,* suol esser fatta nella maniera seguente: dimostrata dal difendente la tesi proposta, l'avversario oppone contro la medesima un' argomentazione, la cui conclusione è una proposizione contraddittoria della tesi dimostrata; ciò fatto, il difendente ripete l' argomentazione dell'avversario, ed esaminando ad una ad una le proposizioni di cui è composta, ne concede le vere, ne nega le false, o distinguendone i sensi, le concede nel senso in cui sono vere e le nega in quello in cui sono false; dopo questa risposta del difendente, insorge ed insta di bel nuovo l' avversario nel modo sovrindicato, a cui il difendente alla sua volta risponde, e così di seguito fino a tanto che insieme si accordino nel riconoscere la verità o falsità della tesi. — La disputa oratoria, detta anche *extra formam,* non è legata da quel rigoroso metodo di obbiettare e di rispondere per via di aride argomentazioni, ma si fa con discorso più libero e sciolto, il quale d aparte dell' avversario è l' esposizione ragio-

nata di una o più obbiezioni colle loro prove contro la tesi, e da parte del difendente è la confutazione delle esposte obbiezioni e delle loro prove e ragioni. — La disputa socratica, così denominata perchè tanto famigliare a Socrate, consiste in una certa specie di dialogo che si fa per mezzo d'interrogazioni e di risposte: colui che vuol dimostrare e difendere la verità, oppure provare la falsità d'una proposizione fà le opportune interrogazioni e guida l'avversario o il discente a rispondere direttamente alle medesime, dalla maniera accurata con cui interroga ottiene le risposte che brama e che sono necessarie al suo intento, quindi le dichiara e le spiega, passa ad altre interrogazioni, e per mezzo di queste conduce, come a dire, per mano il suo avversario o discente non solo a riconoscere e confessare la verità o falsità della proposizione o di qualunque teoria formi il soggetto della disputa, ma anche a persuadersene.

Capo II.

DEL METODO D'OSSERVAZIONE

138. I fatti allora si conoscono quando si osservano; e perciò il *metodo d'osservazione* è quello che ci guida a scoprire ed accertare le verità di fatto, e si può definire: quel complesso di regole secondo le quali si deggiono osservare i fatti per iscoprirne ed accertarne la verità. L'*osservazione* considerata in genere è quel rivolgersi ed applicarsi che fa lo spirito nostro intorno un qualche fatto determinato, semplicemente ed immediatamente percepito, onde renderne la cognizione chiara e distinta: come tre sono le classi dei fatti che da noi si puonno conoscere, così hannosi a distinguere tre specie di osservazione, che sono l'*esterna*, ossia *extra-soggettiva*, l'*interna*, ossia *soggettiva*, e l'*osservazione storica*: la prima si aggira intorno i fatti fisici esteriori, si compie per mezzo dei sensi esteriori e viene aiutata dagli esperimenti; la seconda si aggira intorno i fatti psicologici, ossia atti ed affezioni dell'anima, e si fonda tutta quanta sulla coscienza psicologica; la terza si aggira intorno i fatti storici e si fonda sull'autorità della testimonianza altrui.

139. Dalla definizione dell' osservazione in genere primieramente conseguita, che l' osservazione suppone di necessità la *percezione;* la quale (come noi l' intendiamo e addimandiamo *razionale*) si può definire: l'apprensione accompagnata dall' affermazione di ciò che sentiamo. Alla percezione concorrono il senso e l' intelligenza: concorre il senso per apprendere l' oggetto sensibile, concorre l' intelligenza per apprenderlo in quanto è in qualche modo intelligibile ed affermarlo spontaneamente o liberamente. Il sensibile, cioè l' oggetto sentito ed affermato come esistente, o è un corpo esteriore, ossia extra-soggettivo, o il corpo soggettivo; per questo rispetto la percezione si distingue in *esterna,* ossia *extra-soggettiva,* ed in *interna,* ossia *soggettiva;* la prima è l' apprensione ed affermazione dell' esistenza di ciò che opera sui nostri organi sensorii; la seconda è l' apprensione e l'affermazione dell' esistenza di noi medesimi e di ciò che dentro di noi si succede in modo sensibile. Le percezioni considerate per rispetto alla loro origine si distinguono in *naturali* ed in *artificiali:* le naturali si acquistano per impulso della stessa nostra natura, ma riescono affatto infeconde di scienza se non sono accompagnate dall' osservazione e dalla riflessione; le artificiali son quelle che si acquistano per mezzo dell' arte, vale a dire per mezzo degli esperimenti. Laonde è evidentissima cosa, che noi per le percezioni ci mettiamo in comunicazione con noi medesimi e col mondo esteriore, e procacciamo copiosa materia alle operazioni di nostra mente; e però deggionsi ritenere le percezioni come feconda sorgiva dell' umano sapere e come principio da cui esordiscono le scienze fisiche e naturali. — Secondariamente conseguita, che l'osservazione è un' operazione complessa; conciossiacchè lo spirito nostro nel compierla dapprima rivolga la propria attività ai fatti che ne costituiscono l' oggetto, distingua poscia gli uni dagli altri e risolva ciascuno di essi nei suoi elementi, ne astragga in seguito gli elementi l' uno dall' altro e li confronti, ed infine ricomponga insieme gli elementi distinti, astratti e confrontati del fatto per acquistarne compiuta e piena notizia.

140. Quando l' umano ingegno pel solo mezzo della semplice osservazione non può giungere a conoscere la verità, che vuole scoprire, o ad accertare il fatto, la cui conoscenza vuole compiere e perfezionare, allora ricorre all' arte, cioè a dire,

agli esperimenti. Si denomina *esperimento* quella fisica operazione per cui l' umano ingegno produce, o costringe a bello studio la natura a produrre e manifestare i fatti che essa nasconde, per poterli a suo agio meglio osservare e scoprirne le relazioni. A bene e rettamente esperimentare è necessario: 1.° Prefiggersi lo scopo a cui deve essere ordinato e diretto l' esperimento: 2.° Prestabilire l' effetto che per mezzo dell' esperimento vuolsi produrre e rilevare: 3.° Eliminare per via di ripetute prove tutto ciò che è inutile all' effetto ricercato, e in alcun modo non gli appartiene: 4.° Investigare attentamente ed indicare quali cose possano impedire, attenuare, ed in qualsiasi maniera alterare l' effetto voluto: 5.° Misurare la quantità dell' effetto in proporzione della quantità delle sue cause: 6.° Trovare le leggi secondo le quali varia questa quantità o questa proporzione. A tal uopo si ricorre all' ipotesi.

Articolo Primo.

Dell' ipotesi e della congettura.

141. L' *ipotesi* è la ragionevole supposizione della causa o dell' esistenza d'un qualche fatto. Alcune volte l' ipotesi deve precedere gli esperimenti, altre volte è necessario che li segua. Nel primo caso l' ipotesi dirige l' esperimento: imperò si esordisce dal supporre ragionevolmente *come* l' effetto possa essere; si tenta poscia l' esperimento secondo i modi più probabili, onde osservare se questi vengano, o nò, confermati dalla prova; in seguito si escludono quei modi che non hanno ottenuto conferma; in ultimo si ritiene quel modo confermato dalla prova come il solo certo in cui veramente è l' effetto che per l' esperimento volevasi scoprire ed osservare. Nel secondo caso, vale a dire quando per mezzo degli esperimenti non si giunge a scoprire la verità, o perchè fra i supposti modi dell' effetto non trovasi quello proprio della natura, o perchè non si è riusciti a sottoporre agli esperimenti il fatto della natura, allora è mestieri che l' ipotesi tenga dietro agli esperimenti tentati, sia come risultante da questi, e da questi sia determinata. L' ipotesi, sia che preceda o sia che segua gli esperimenti, non può riuscire di efficacia e valore alcuno se non quando venga opportunamente e con gran senno usata dall' u-

mano ingegno e sia fornita delle seguenti condizioni: 1.° sia la più probabile e la più semplice che ragionevolmente possa farsi: 2.° non si opponga a nessun fatto della natura, nè ad alcuno esperimento rettamente eseguito e ripetuto: 3.° sia capace ed atta a spiegare tutti e i soli fatti che comprende od a cui puossi applicare, ed a scoprire la causa dei fatti che si era per essa supposta. Allorchè l'ipotesi è confermata in modo costante da molte prove e ripetuti esperimenti, si cangia in verità scoperta, la probabilità ond'era accompagnata addiviene certezza, ed in questo caso entra nel campo della scienza e ne fa parte. L'ipotesi si appoggia all'induzione e specialmente alla congettura razionale.

142. La congettura è una specie d'integrazione (§. 78) e si può dire la presunzione ragionevole della causa o dell'esistenza d'un qualche fatto o presente o passato o futuro fondata sovra apparenti ragioni più o meno probabili. La congettura essendo una *presunzione* non si può confondere coll'ipotesi che è una semplice supposizione: essa è un'opinione propriamente detta promossa dalle apparenze del fatto non ancor bene conosciuto, oppure rimoto, o dalle apparenze di ciò che può averlo prodotto o esser atto a produrlo; quindi il giudizio che inchiude è solamente probabile e può riguardare tanto l'esistenza del fatto, quante la causa, o il modo, o il principio, o il fine di esso. Per conseguenza quantunque la congettura differisca dall'ipotesi, tuttavia nè l'una nè l'altra puonno (come tali) generare certezza, ed entrambe si fondano sul calcolo o critica della probabilità.

Articolo Secondo.

Regole dell' osservazione.

143. Il metodo d'osservazione, per quanto riguarda i fatti fisici, comprende le seguenti regole: 1° Nell'osservare qualsivoglia fatto o fenomeno si adoperino quegli organi sensorii sotto i quali cade il fatto o fenomeno stesso: 2° Gli organi sensorii siano sani e bene disposti: 3° Fra gli organi sensorii e l'oggetto (fatto o fenomeno) che vuolsi osservare vi sia la debita distanza: 4° Rimuovasi dall'osservazione ogni possibile intervento dell'immaginazione, per isfuggirne le illusioni;

5° L'osservazione risulti sempre da una ferma e sincera attenzione, dall'analisi e dalla sintesi: 6° Venga all'uopo sussidiata da una sagace e paziente esperimentazione: 7° Gli espementi siano eseguiti cogli apparati necessari, siano ripetuti e compiuti secondo le regole somministrate dall'arte: 8° I risultati ottenuti dall'osservazione e dall'esperimentazione dapprima si considerino separatamente, e di poi si confrontino insieme per accertare se siano sempre gli stessi e per iscoprire le loro attinenze.

144. Fra le regole proposte per bene osservare i fatti psicologici sono principalmente a notare le seguenti: 1° È necessario che ci priviamo di tutte quelle sensazioni che puonno essere cagionate dai sensi esteriori: 2° È necessario rimuovere per quanto è possibile tutti quei sentimenti che possono eccitarsi in noi a causa d'un qualunque stimolo. Queste due regole sono come condizioni senza le quali non si potrebbe rivolgere tutta la nostra attenzione a quel solo fatto interiore che vuolsi osservare. 3.° Dobbiamo adoperare una vigilanza assidua e costante su di noi medesimi onde poter cogliere ed afferrare gli sfuggevoli fenomeni dell'animo nostro: 4° Qualora questi fenomeni, ossia fatti psicologici non si possano cogliere direttamente, è necessario tentare d'inferirli indirettamente spogliando la loro materia d'ogni elemento intellettivo che la mente nostra vi aggiunse nel percepirli: 5° È mestieri por mente che non si confondano i fatti reali dell'animo nostro cogli scherzi e le illusioni dell'immaginazione, altrimenti, potendosi scambiare e pigliare gli uni per gli altri, la nostra osservazione si aggirerebbe sul nulla o risulterebbe mendace: 6.° Essendo poi difficilissima cosa quella di potere manifestare agli altri ciò che dentro di noi sentiamo in qualche modo succedersi, cioè a dire i fatti interiori dell'animo nostro, perchè il solo soggetto direttamente li percepisce, quando avvenga di dovere esporre tali fatti sentiti ed osservati dentro di noi, dobbiamo con ogni studio e per quanto è possibile superare la difficoltà dell'umano linguaggio, nè a causa dell'insufficienza ed improprietà di questo dobbiamo rinunciare alla realtà dei fatti da noi medesimi sentiti ed osservati.

Articolo Terzo.

Del metodo induttivo.

145. Il metodo d' osservazione, in quanto riguarda i fatti fisici, siano esteriori siano interiori, viene aiutato e completato dall'arte induttiva; conciossiacche non fia mai che giunga a veruno risultato scientifico se non per mezzo dell' induzione. L' arte induttiva, o il metodo che la costituisce consiste in un complesso di regole, secondo le quali dee procedere l' umana ragione nel disporre ed ordinare le varie e successive operazioni mentali che preparano il lavoro dell' induzione, e secondo le quali dee compiersi l' induzione medesima, onde conseguire lo scopo da essa inteso. Le operazioni preparatorie dell' induzione sono l' osservazione, l' analisi, l' astrazione, la sintesi e il paragone; e il compimento di essa consiste nell' universalizzazione, o come altri dicono generalizzazione: l' osservazione e il paragone sono sempre essenziali all' indnzione universalizzativa; l' analisi, l' astrazione e la sintesi sono necessarie solamente in certi casi particolari.

146. Il lavorio di nostra mente, a mo' di dire, è di tal guisa da natura preordinato che quando alla scoperta della verità o all' accertamento di essa siano tutti trovati ed osservati i fatti occorrenti, si offra da sè medesima l' induzione: la quale esordisce dallo schierarsi innanzi i fatti percepiti ed osservati, in seguito li dispone in un qualche ordine o provvisorio o permanente a fine che le relazioni e proprietà loro si mostrino distinte all'occhio dell'intelletto, e dirige cotesto operare preparatorio ad uno scopo determinato che è sempre quello di pervenire ad una cognizione astratta ed universale. Lo scopo, a cui l'arte induttiva mira nel preparare la sua universalizzazione, non si potrà giammai conseguire se le necessarie preparatorie operazioni non siano fatte in conformità delle regole loro, e specialmente se i fatti interiori od esteriori non siano convenientemente osservati, e non si rilevi da apposito ed accurato confronto la più esatta determinazione delle somiglianze o discrepanze loro. Per lo che giova assaissimo stabilire le seguenti regole intorno il paragone: 1° Sia preceduto da una osservazione sagace, esatta e compiuta di tutti quei fatti che han.

nosi a raffrontare: 2° Investighi e scopra le comuni loro relazioni vere e reali di somiglianza o di discrepanza, e non si appaghi di quelle apparenti e fittizie: 3° Non esprima relazione alcuna se prima non sia stata ben chiaramente e distintamente percepita: 4° Distingua nei fatti confrontati le relazioni necessarie, costanti e comuni dalle accidentali, fugaci e particolari. — A trarre il maggior frutto possibile dal paragone e così meglio assicurare il lavoro dell' induzione, è d' uopo eziandio raccogliere insieme i fatti ne' quali si trovano le relazioni o proprietà ricercate; notare quelli privi di cotali relazioni o proprietà, ma che hanno coi primi qualche altra attinenza; ed indicare gli altri fatti che presentano con differenti gradi quelle relazioni o proprietà per mezzo del paragone ricercate —. La cognizione astratta ed universale, a cui mira come a suo scopo l' arte induttiva, può versare o intorno le qualità sostanziali delle cose guardate di per sè e non come prodotte da altre, ovvero intorno la causa ond'ebbero origine, oppure intorno il modo impiegato dalla cagione acciocchè si compia l' effetto; osservando isolatamente e confrontando le sostanze e gli attributi loro, s' inducono i *generi*; ed osservando e confrontando le produzioni e gli atti, s' inducono le *cause* e le *leggi*.

147. Pertanto vengono proposte alcune regole generali direttrici dell' arte induttiva, perchè rettamente proceda, e sono: 1° Proporsi uno scopo a cui si dirigano le moltiplici operazioni preparatorie dell' induzione: 2° Non oltrepassare i limiti fissati dall' osservazione e dall' esperimentazione: 3° Non concedere troppo alle ipotesi, e non riconoscerle di alcun valore scientifico se non quando siano confermate da ripetute prove: 4° Non ammettere altre relazioni o proprietà che quelle da un' accurato e diligente paragone scoperte: 5° Esordire da quelle relazioni o proprietà riconosciute costanti e comuni: 6° Non moltiplicare gratuitamente i generi, nè le cause e le leggi, ma soltanto comprendere quelle che si possono indurre dai fatti particolari veramente identici e simili, distintamente osservati ed accuratamente paragonati: 7° Non lasciarsi illudere dalle apparenze delle cose, per non pigliare come simili quei fatti che veramente tali non sono: 8° Dare all' universalizzazione tutta l' estensione che le conviene, cioè fare in modo che essa abbracci tutti ed i soli fatti veramenti simili.

Articolo Quarto.

Della critica Storica.

148. I fatti storici in tanto da noi si possono conoscere in quanto ci vengono dall' altrui testimonianza riferiti; quindi il metodo, per discernere il vero dal falso riguardo i fatti storici, consiste in un complesso di regole secondo le quali devesi giudicare intorno il vero valore, od autorità della testimonianza: questo metodo forma l' *arte critica* o più specialmente la *critica storica*.

149. Egli è evidente che quando siasi riconosciuta infallibile la testimonianza, allora n' è assoluta ed apodittica l' autorità, e l' umana ragione è forzata, come a dire, a porgervi l'assenso, non potendosi pensare che la cosa possa essere altrimenti di quello che è: ma cotale autorità non è propria che della sola testimonianza divina; e per ciò questa sola è infallibile, ha un valore assoluto ed esclude qualunque possibilità d' errore o d' inganno. Al contrario la testimonianza umana, propriamente parlando, è sempre fallibile e non è mai scompagnata dalla possibilità dell' inganno e dell' errore: dunque intorno questa testimonianza è necessario conoscere le opportune regole per discernere il vero dal falso. Tali regole altre riguardano i fatti storici ed altre i testimonii dei fatti medesimi.

150. Riguardo i fatti storici, considerati in sè stessi, si propongono le seguenti regole: 1° I fatti siano assolutamente *possibili;* nel caso diverso per niun modo si deggiono credere: 2° Siano *pubblici* e di qualche momento; perchè altrimenti potrebbero essere una mera invenzione del narratore e non si potrebbero per verun mezzo accertare: 3° Siano *determinati;* quando al contrario fossero indeterminati e vaghi non si potrebbe giammai verificarne la realtà nè acquistarne in qualche maniera un' esatta e certa notizia.

151. La testimonianza dei fatti può essere o immediata o mediata. La testimonianza *immediata* è costituita da quei testimonii che furono presenti al fatto ed immediatamente lo percepirono ed osservarono; i quali perciò volgarmente si addimandano testimonii *oculari*. Questa testimonianza in tanto ha valore ed autorità in quanto meritano fede i testimonii che

la costituiscono; quindi viene stabilita la seguente regola generale: Allora i testimonii immediati d'un fatto sono degni di fede quando sieno forniti di *scienza* e di *probità*.

152. La testimonianza *mediata* consiste nella trasmissione della notizia d'un qualche fatto per mezzo del linguaggio parlato o scritto, o di altri sensibili segni: laonde conseguita che la testimonianza mediata si riduce alla tradizione; la quale è di tre specie, cioè l'*orale* (che è la tradizione propriamente detta), la *monumentale* e la *storica*. La tradizione orale è costituita dai testimonii mediati, volgarmente detti *auricolari*, perchè riferiscono ciò che da altri udirono; e si può dire la trasmissione di bocca in bocca dall'una altra generazione della notizia de' fatti storici. La tradizione orale cresce di peso e di valore in ragione diretta della sua estensione; e devesi avere come argomento di certezza intorno la verità de' fatti storici, la cui notizia trasmette, quando sia: 1.° chiara, 2.° estesa, 3.° non mai interrotta.

153. La tradizione monumentale è costituita dai *monumenti*; i quali (dal latino *moneo* quasi avvisi di gran fatto) sono tutti quei segni permanenti d'un qualche avvenimento, e possono essere o *muti* o *parlanti* secondo che contengono una qualche iscrizione o cosa simile, oppure ne sono privi. All'Archeologia spetta insegnare le regole per la retta ricognizione ed accurata interpretazione dei monumenti; noi però ci limitiamo indicarne le seguenti come necessarie al proposito nostro: 1° I monumenti siano chiari e ben interpretati: 2° Siano molti e pubblici: 3° Siano appositamente destinati a perpetuare la memoria d'un fatto: 4° Siano concordi non solo fra di loro, ma eziandio con la tradizione e la storia.

154. La tradizione storica è costituita dalla *storia*: la quale può definirsi il racconto scritto d'una serie più o meno lunga di fatti; e considerata per rispetto alla sua estensione può essere *universale* o *particolare*, *nazionale* o *municipale* ecc.: per rispetto alla natura dei fatti narrati può essere o *religiosa*, o *civile*, o *letteraria* ecc. e per rispetto allo scopo dello scrittore può essere *morale*, e *patriottica* ecc. secondo che mira o a migliorare i costumi o ad esaltare la patria ecc. Per attingere dalla storia conoscenze certe e distinguere in essa il vero dal falso, si propongono le seguenti regole: 1. La storia sia scritta da persona *dotta* e *verace*: 2. Sia *autentica*, e qualora fosse

anonima, sia scritta veramente in quel tempo di cui porta la data 3. Sia *genuina* e non alterata per malizia altrui, nè per incuria degli amanuensi o tipografi: 4. Non ammetta nei suoi racconti alcun fatto senza sufficienti prove. Riguardo la prima regola giova anzitutto notare, che la *dottrina* dello storico ci fa ragionevolmente presumere ch' egli non siasi acquietato a vani rumori, ma che abbia attinto alle loro sorgenti le notizie dei fatti narrati, le abbia accertate con documenti all' uopo, ed abbia saputo distinguere in ogni cosa il vero dal falso e la certezza dall' opinione: e che la *veracità* ce lo mostra abborrente l' impostura, amante la verità e la propria fama, ed avente di mira l' esatta e precisa narazione dei fatti e non già altro fine secondario o più basso. Inoltre la *dottrina* dello storico si arguisce dalle qualità intrinseche della stessa narrazione dei fatti, e dal senno e dalla critica di che fa prova nell' investigare ed additare le cause dei fatti narrati: la *veracità* di lui allora vien posta fuori di dubbio quando nell' esposizione dei fatti si mostri alieno dallo spirito di parte, da venale interesse, dall' amor proprio, dal timore dei potenti, dalla superstizione, dall' odio, dall' invidia, dall' ambizione e da qualunque altra passione. Per trarre dalla storia quelle cognizioni, ond' è feconda, fa d' uopo osservare le regole dell' arte *ermeneutica*.

155. L' ermeneutica è l' arte di ben interpretare uno scrittore: fra le molte ed importanti regole che a questo fine essa propone scegliamo principalmente le seguenti: 1. Si conosca la lingua in cui scrisse l' autore: 2. Le parole e frasi d' uno scrittore siano prese nel proprio significato, salvo il caso in cui altrimenti si richiegga da evidenti e speciali ragioni: 3. Per ben intendere le proposizioni ambigue, si consulti attentamente il contesto in cui tutta la dottrina dell' autore viene esposta: 4. Gli accessorii e le parti oscure siano giudicate dal principale e dalle parti più chiare: 5. Il senso e lo spirito d' uno scritto qualunque siano interpretati secondo le leggi della giustizia, della prudenza e della carità, e senza alcuna preconcetta opinione intorno l' autore: 6. Infine alla retta interpretazione d' un libro giova assaissimo conoscere l' indole dell' autore, la sua particolare condizione, il tempo e l' età in cui scrisse od a cui si riferisce, e la materia intorno a cui scrisse.

Capo III.

DEL METODO DIDATTICO

Articolo Primo.

Dell' insegnamento.

156. Insegnare vuol dire comunicare agli altri ciò che da noi già si conosce vero e certo. Varie possono essere le forme dell' insegnamento secondo la diversa maniera con cui mi vien dato, ma le principali sono quattro; cioè la forma *espositiva*, la *dialogica*, la *catechetica* e la *mista*. Il fine dell' insegnamento consiste in ciò che le verità insegnate vengano apprese dal discente colla maggior possibile facilità, chiarezza e persuasione. Nell' ordinata disposizione dei mezzi al conseguimento di questo fine consiste il *metodo didattico*, ossia d' insegnamento; il quale può dirsi: un complesso di regole, le une alle altre subordinate e tutte dipendenti da una sola che n' è il principio, necessarie ad osservarsi nell' insegnamento di qualsivoglia scienza o disciplina.

157. Come la bontà e l' efficacia di qualsivoglia metodo artificiale dipendono dalla sua conformità col metodo naturale, così manifestamente appare che le regole del metodo didattico hannosi a ricavare, come da fonte dalla natura dello intendimento umano. L' intendimento umano seguendo l' impulso e le leggi di sua natura è istintivamente condotto e guidato a procedere dal noto all'ignoto; e però l'insegnante che vuole trasmettere e comunicare le verità da esso lui conosciute ed accertate a coloro che ancora le ignorano, deve primieramente cominciare il suo insegnamento dalla verità nota al discente e da questa passare successivamente alle altre verità ancora ignote: deve secondariamente proseguire il suo insegnamento procedendo mano mano dalle cose più facili a quelle più difficili. Queste due norme principali si comprendono nel seguente principio, che nel modo più esplicito viene proposto dal Rosmini: = È necessario distribuire le verità, che si vogliono comunicare, in un'ordinata serie, nella quella la prima verità

non abbia bisogno, per essere intesa, delle verità che seguono: la seconda abbia bisogno della prima, ma non della terza, e così delle susseguenti; e così in generale ciascuna verità s'intenda mediante le precedenti, senza che siano necessarie alla sua intelligenza quelle che non sono ancora annunziate, ma restano ad annunziarsi =. Da questo principio scaturiscono le seguenti regole dell' insegnamento considerato per rispetto alla scienza.

Articolo Secondo

Regole dell' insegnamento rispetto alla scienza.

158. Regola Prima. = L' insegnante deve innanzi ogni cosa avere cognizioni chiare distinte e certe di ciò che forma la materia del suo insegnamento =. All'osservanza di questa regola è necessario; 1° che l'insegnante seco stesso mediti la scienza, che la consideri ed esamini in ogni sua parte onde conoscerne le moltiplici intrinseche ed estrinseche relazioni: 2° che con seria e sincera applicazione rivolga la mente a tutto quel sistema di cognizioni che vuole comunicare: 3° che ordini le cognizioni medesime ed insieme le congiunga per mezzo delle loro relazioni, affinchè abbiano rigorosa unità di organismo: 4° che possegga pienamente e adoperi accuratamente il linguaggio e le formole scientifiche.

159. Regola Seconda. = L' insegnante preparata ed ordinata la materia del suo insegnamento secondo la precedente regola, deve esporla e comunicarla con discorso fornito della necessaria chiarezza e proprietà, e adorno anche dell'eleganza, non dimenticando mai di giovarsi delle più precise definizioni onde meglio chiarire ciò che non fosse abbastanza chiaro, o che non potesse essere chiaramente inteso dal discente =.

160. Regola Terza. = L' insegnante deve distinguere e distribuire le cognizioni, che intende comunicare, in classi distinte, secondo che appartengono all' ordine dell' intuizione, od ai varii gradi della ragione o riflessione, procurando di presentare alla mente del discepolo prima le cognizioni intuitive e poi le riflessive, e riguardo alle riflessive ascendendo progressivamente dal primo al secondo, dal secondo al terzo, dal terzo al quarto ordine delle medesime cognizioni =.

161. Regola Quarta. = L' insegnante, in ciascuna delle classi in cui ha distribuite le cognizioni che vuol comunicare, consideri quella cognizione che precede e fa strada alle altre, e ponendo mente ai passi naturali dell' intendimento umano dia il primo posto a quelle notizie universali che sono come leggi formali del pensiero, e che si risolvono nei primi principii del ragionamento, e da esse muovendo discenda alle particolari; di poi da queste passi ad altre notizie universali meno estese, e così di seguito =.

162. Regola Quinta. = Finalmente dovendo essere l' insegnamento un ben meditato intreccio di analisi e di sintesi disposto con savia alternativa e gradazione, é necessario che l' insegnante adoperi dapprima quel metodo richiesto dalla natura della scienza, e rifaccia di poi per l' altro metodo la strada fatta nel primo processo: di guisa che l' analisi e la sintesi a vicenda si aiutino e si confermino =.

Articolo Terzo.

Regole dell' insegnamento rispetto all' allievo.

163. Le regole dell' insegnamento considerato per rispetto all' allievo si possono sommariamente ridurre a queste: 1° Non aggravare la mente dell' allievo, ma misurarne la capacità e concedergli il tempo necessario a meditare le verità, che gli vengono insegnate, per ben intenderle ed a ritornare sui passi già fatti rifacendoli: 2° Procurare che la riflessione dell'allievo cada prima su di ciò che è più facilmente osservabile e su cui essa cade spontaneamente, presentandogli prima le cose più appariscenti e manifeste, e poscia grado grado condurlo a quelle che esteriormente meno appariscono: 3° Scegliere e disporre quella forma d' insegnamento che è più addattata al grado d' intelligenza dell' allievo, ed ordinarne gli esercizii in modo tale ch' esso non rimanga passivo, ma vi prenda una parte attiva, e cooperi e concorra coll' insegnate a svolgere, per quanto n'è capace, le cognizioni che gli vengono somministrate, onde apprenderle con maggior facilità e farle sue proprie: 4° Studiare l' indole morale dell' allievo, investigarne diligentemente e scoprirne i caratteri proprii, e giovarsi opportunamente degli uni e dell' altra per rendere l' insegnamento più

efficace, per educare ad un tempo la mente e il cuore dell'allievo; conciossiacchè l'insegnamento debba sempre essere migliorativo dell' uomo.

Capo IV.

DEL METODO DI STUDIARE

164. Lo *studio* è la principalissima fonte del sapere, e si può definire = l' assidua e sincera applicazione della mente alla conoscenza delle cose =: ma come allora il profitto tien dietro allo studio quando questo sia fatto con alcune opportune regole, così nello studio ben regolato e diretto consiste l'*arte d' imparare;* la quale può dirsi = l'abilità di educare se medesimo =: oppure: = l' arte di usare rettamente le proprie facoltà intellettuali e morali all'acquisto di scienza e di virtù =. Di qui si scorge che lo scopo dello studio debba essere quello di acquistare cognizioni utili ed importanti e non vane e frivole, certe e non dubbie, purgate d' ogni fatta d'errori ed insieme ordinate e connesse, e di sapere rivolgere ed applicare al proprio perfezionamento le cognizioni acquistate. Questo doppio scopo dello studio è ciò che ne costituisce il vero *profitto;* il quale è sempre proporzionato agli stimoli ed eccitamenti che abbiamo ed ai mezzi che adoperiamo. Gli *stimoli* sono tutti i beni, piaceri e vantaggi che si ritraggono dallo studio: gli *eccitamenti* sono: 1. l' amore della verità e la necessità del sapere: 2. l'amore della virtù morale: 3. l'amore del proprio dovere. Fra i mezzi di studiare con profitto, oltre il principalissimo ed efficacissimo dell'altrui disciplina ed insegnamento, sono a notare: 1. la lettura: 2. la scrittura: 3: la discussione: 4. la conversazione.

165. Ad ottenere stimoli ed eccitamenti allo studio è d'uopo avere una conveniente stima ed un sincero ed ardente amore della scienza, per potervi applicare con ferma e costante attenzione la nostra mente; essendo che da cotale stima ed amore alla scienza nasce quel dolce diletto, che nello studio tanto conforta ed allo studio maggiormente ci eccita. Le quali cose potremo noi di leggieri conseguire riflettendo che non già le ricchezze, le dignità, i titoli e gli onori, ma bensì la scienza

e la virtù concedono all'uomo la vera eccellenza e la nobiltà; e ripensando agli immensi vantaggi che dallo studio della scienza derivano; perchè grande é la soddisfazione ed oltre ogni dire dolcissimo il contento che si ritrae dal retto esercizio delle nostre intellettuali e morali facoltà, dall'acquisto di sempre nuove ed importanti cognizioni, dalla speranza di potere quando che sia in alcun modo giovare alla famiglia alla patria e all'umanità, ed infine dalla coscienza di compiere il proprio dovere.

166. Laonde per istudiare con profitto: 1. È necessario scegliere una scienza speciale; vale a dire, dobbiamo consultare dapprima il proprio genio a fine di scegliere quella scienza a cui ci sentiamo maggiormente inclinati, e consultare poscia le proprie forze per conoscere se la scienza, a cui intendiamo rivolgere i nostri studi, sia proporzionata alla nostra attitudine ed alla nostra particolar condizione, e quindi se si possa da noi con buon successo studiare: 2. Scelta la scienza, è necessario applicarvisi a tuttuomo; cioé a dire, dobbiamo ritenere per fermo che tanto maggiore sarà il profitto del nostro studio quanto più questo sarà unito e rivolto ad un solo oggetto, e che è una presunzione, non che vana, ridicola quella di volere sapere tutto e di riuscire enciclopedici: 3. Quantunque sia d'uopo scegliere una scienza speciale ed applicarvisi con tutte le forze, onde acquistare in essa una capacità più che mediocre, tuttavia dobbiamo trattenere i nostri studi eziandio in quelle scienze e discipline che colla prescelta hanno stretta relazione, e che sono come sussidi a meglio e più profondamente studiarla: 4. Non dobbiamo pretendere di approfondire alcuna materia per cui siamo privi de' necessari mezzi o delle preliminari cognizioni, nè perderci d'animo alle difficoltà che nei nostri studi incontrare si possono: 5. Finalmente i nostri studi debbon essere ben ordinati e fatti con savio ed acconcio metodo, cioè debbono procedere dal noto all'ignoto, essere accompagnati da una volontà ferma e gagliarda, e tendere sempre ad un fine nobile e generoso.

167. Per trarre dall'altrui disciplina od insegnamento il maggior possibile profitto: 1. Dobbiamo essere diligenti ed assidui alle lezioni: 2. Dobbiamo ricomporre colla propria meditazione le dottrine che ci vengono insegnate; perchè nessuno impara se non medita, essendo la meditazione la princi-

palissima anzi l'unica via del sapere: cotalchè tanto profitteremo dall' altrui insegnamento quanto terremo fermo il pensiero sulla quistione fissata e non cesseremo dal meditarla prima di averne scoperta la verità: 3. Dobbiamo abituarci per mezzo di ripetuti e continui esercizi a renderci ragione delle cognizioni che ci vengono trasmesse e che grado grado acquistiamo: 4. Dobbiamo di sovente richiamare almeno per sommi capi quanto ci vien insegnato, ed esercitarci ad ordinarlo e ad esporlo a parole od in iscritto: 5. Non dobbiamo cessar mai dal prendere una parte attiva nell' insegnamento che ci vien dato; perchè la nostra passività, quand' anche fosse accompagnata da attenzione e diligenza, sarebbe pur sempre un ostacolo al maggior nostro profitto: 6. In ultimo dobbiamo aiutare l' insegnamento che ci vien dato col nostro privato studio, e questo sia ordinato, continuo e sincero.

168. Fra i mezzi dello studio, ond' accrescere e chiarire le nostre conoscenze, indichiamo in primo luogo il *leggere*. Ma per approfittare dalla lettura dei libri e potere con questo mezzo imparare, dobbiamo: 1. saperli scegliere, cioè scegliere fra gli ottimi i migliori, e quelli specialmente in cui la scienza è presentata e trattata negli ultimi e legittimi suoi risultati, e quelli che furono dettati dagli ingegni più grandi, di che si onori la loro età: 2. sceverare dalla mente qualsiasi preconcetta opinione, e discernere il vero dal falso e il buono dal cattivo ovunque si trovi: 3. leggerli e rileggerli colla più seria meditazione, fintanto che non si abbia penetrato nell'intimo delle dottrine che racchiudono; e perciò debbonsi leggere con attenzione con ordine e senza interruzione: 4. finalmente saperli bene interpretare, a questo giovano la regole dell'ermeneutica (§ 155).

169. In secondo luogo il profitto del nostro studio viene accresciuto ed assicurato dall' esercizio dello *scrivere:* imperocchè, per mezzo della scrittura noi imprimiamo, come a dire, sulle nostre cognizioni il carattere della nostra personalità, ed abituiamo la nostra mente a meditare più profondamente le verità apprese e scoperte, e ad ordinare le nostre idee con maggior chiarezza e precisione. Per la qual cosa di tutto ciò che appariamo o dall' altrui insegnamento o dalla lettura dei migliori libri, dobbiamo fare degli estratti in iscritto e prenderne delle note; e questi esercizi deggiono esser fatti con discernimento ed accuratezza.

170. In terzo luogo utilissimo mezzo ad accrescere le nostre conoscenze è la *discussione*, che è come un mutuo insegnamento, e consiste nell'esame d'una dottrina intrapreso da più persone, d'ordinario di parere diverso, che per dimostrare la verità della propria opinione o la falsità dell'altrui si oppongono a vicenda delle argomentazioni secondo certe regole. Le quali sono: 1. Proporre e definire in termini chiari e precisi il soggetto della discussione: 2. Stabilire alcuni principii fondamentali ed accordarsi nell'ammetterli come veri: 3. Spiegare e determinare il senso delle parole quando fosse oscuro od ambiguo: 4. Mirare nella discussione alla scoperta o difesa della verità e non alla vittoria sull'avversario.

171. Da ultimo mezzo d'istruzione ed aiuto potentissimo de' nostri studi può essere anche la *conversazione*, non già presa come semplice passatempo, ma quando sia ben condotta e diretta; perchè in questo modo solamente essa aiuta ad approfondire le cognizioni che per altri mezzi si sono acquistate, porge occasione di richiamare ed ordinare le idee, fa acquistare la sufficiente attitudine ad esprimerle, accresce l'attività dello spirito, rettifica le opinioni, acuisce l'ingegno, e somministra una più giusta conoscenza degli uomini e degli affari del mondo. Per assicurare i buoni effetti che la conversazione può produrre, primieramente è necessario, per quanto ci è permesso, di stringere relazione con persone di specchiata virtù, di giusto criterio e dotte ed istrutte più di noi; nè per questo dobbiamo sdegnare le persone di qualsivoglia classe, perchè da tutti si può in qualche modo imparare. Secondariamente è mestieri sapere con tutta prudenza scegliere soggetti importanti ed utili, ed evitare con accortezza i frivoli e noiosi. Finalmente è d'uopo ascoltare con silenzio ed attenzione chi parla, parlare a proposito, opportunamente, con modestia e senza clamori, approvare senza adulazione, ed all'occorrenza contraddire senza offesa.

METAFISICA

ONTOLOGIA

1. Col nome di *Metafisica* sono intitolati i libri di Aristotile che vengono dopo quelli di fisica: ma al proposito nostro per Metafisica s' intende quella scienza, che ha per oggetto la realtà in universale ed in particolare ed i suoi predicati o relazioni. La scienza metafisica là comincia dove cessa la fisica, oppure là cessa dove la fisica incomincia; e nasce dal bisogno che l' uomo prova e sente in sè stesso di sollevare colle sue profonde speculazioni il proprio spirito sovra il mondo materiale e sensibile, d'investigare e scoprire le leggi supreme e le vere ragioni delle cose in mezzo a cui vive, e di conoscere il primo principio e il fine altissimo di tutto ciò che in qualche modo esiste. La metafisica si divide in *pura*, ossia generale, ed in *applicata*, ossia particolare: la metafisica pura, che si addimanda Ontologia, quasi *discorso* intorno all' Ente, è la scienza del reale in universale, ossia la scienza dei predicati dell'essere considerati in sè stessi; la metafisica applicata è la scienza della realtà in ispecie, e comprende quali sue parti principali la Teologia razionale, la Cosmologia e la Antropologia.

SEZIONE PRIMA.

Dell' ente e dell' esistente.

Articolo Primo.

Dell' essere e sue categorie.

2. Che cosa s' intenda per *essere*, è tanto difficile esprimere quanto facile concepire. Non è possibile pensare senza pensare *qualche cosa:* quel *qualche cosa*, che si concepisce pensando e che è l' oggetto necessario del pensiero, è l' *essere;*

l'*essere* si pensa di tutto ciò che positivamente si concepisce; conciossiacchè non si possa concepire cosa alcuna se non nell'idea, coll'idea e per l'idea dell'*essere:* l'*essere* è l'idea prima ed universalissima, e l'oggetto necessario e continuo del nostro pensiero. Pertanto tutto ciò che è, od in qualche modo esiste, o può esistere, si addimanda *essere;* in quanto è od *esiste*, dicesi *reale;* ed in quanto può esistere, sebbene attualmente non esista, chiamasi *possibile:* la *realtà* esprime l'*essere in atto*, cioè l'attualità dell'*Ente* o dell'*esistente;* la *possibilità* esprime soltanto la *potenza* d'*esistere*, cioè la non ripugnanza d'una cosa.

3. Ciò che noi diciamo predicato e dai Latini dicevasi predicamento, dai Greci si chiamava *categoria*. La voce *categoria* deriva dal verbo greco *κατηγορέω* che corrisponde al latino *accuso*, e significa l'azione dell'accusare, predicare, affermare qualche cosa; cotalchè le categorie dei greci non sono altro che i predicati del soggetto de'nostri giudizii. Ma se pongasi mente ai vocaboli adoperati da Aristotile e indicati col nome di categorie, sarà facile scorgere che essi esprimono le classi principalissime in cui si possono distribuire i supremi predicati dell'essere, anzichè i predicati medesimi. Però quando si ritengano per categorie i supremi predicati, o relazioni intrinseche ed estrinseche dell'essere, allora esse somministrano la base ad una classificazione dell'essere medesimo; ma a questo scopo è necessario che le categorie: 1° siano pienamente comprensive; cioè debbono contenere in sè quanto l'uomo può concepire come essere; 2° siano supreme; ciò è a dire non debbono essere capaci d'un'ulteriore e più ampia universalizzazione: 3° siano distinte l'una dall'altra; vale a dire ciascuna categoria deve esprimere ed indicare un cotal predicato emergente dall'ordine intrinseco dell'essere medesimo, che nel nostro concetto si distingua e per niun modo si confonda con un altro predicato che dell'essere si possa concepire. Egli è in questo senso che Antonio Rosmini-Serbati prende le *categorie* e le chiama *forme*, e tre ne distingue ed assegna nell'essere in universale; le quali sono la *realtà*, la *possibilità* e la *moralità* (o bontà); e basando su queste tre forme categoriche la classificazione dell'essere in universale, lo distingue in tre categorie o classi supreme, cioè l'*essere reale*, l'*essere ideale* e l'*essere morale*.

Articolo Secondo.

Del necessario e del contingente.

4. La *realtà*, onde l' essere è in atto od *esiste*, comprende quella primaria dualità che dà luogo a due ordini o categorie supreme dell' essere, che sono l' *Ente* e l' *esistente*. Imperocchè la *realtà*, se è tale che l' essere di cui si predica non si possa per niun modo concepire non essere e l' atto per cui l' essere è s' immedesimi assolutamente e per ogni rispetto colla sua essenza, costituisce l'Ente, cioè l'essere reale necessario; se è tale che l'essere di cui si predica si possa altrimenti pensare non esistere e l'atto di sua esistenza non s' immedesimi assolutamente colla sua essenza, costituisce l'esistente, cioè l'essere reale contingente. Addimandasi *necessario* ciò che non può non essere, perchè il concetto di necessario implica la necessità assoluta dell' essere di cui si pensa e l' impossibilità assoluta del contrario; e *contingente* ciò che esiste in atto ma può non esistere, perchè il concetto di contingente esclude la necessità assoluta dell' essere ed importa soltanto l' impossibilità relativa ed ipotetica del contrario. Dunque due sono gli ordini o categorie della realtà, l' Ente *essere reale necessario* e l' esistente *essere reale contingente*; l' Ente è necessariamente, è in atto per essenza, ha in sè stesso la ragione della propria realtà, non può essere diversamente da quello che è, si concepisce indipendentemente da qualsiasi altra cosa e perciò è assoluto; l' esistente esiste contingentemente, non ha in sè stesso la ragione della propria realtà, partecipa dell' essere per la creazione, può esistere diversamente da quello ch' esiste, si concepisce dipendentemente dall' Ente e perciò è relativo.

Articolo Terzo.

Dell' infinito e del finito.

5. La *realtà*, presa nel senso più generico ed astratto, si concepisce come ciò che pone qualche cosa; il *difetto* ne è la privazione; e il *limite* è il difetto d' ulteriore realtà: la realtà

riguarda tanto l'essere che le perfezioni, il difetto e il limite ne sono la negazione o privazione. Quindi è agevole intendere che il reale è *infinito* o *finito*: il reale infinito è in atto tutto quello che può essere, non è capace del più nè del meno, esclude il non essere, ed è scevro d'ogni difetto e di qualunque siasi limite: il reale finito non è in atto tutto quello che può essere, è capace del più e del meno, inchiude il non essere, anzi è un misto di essere e non essere, ed involge limite e difetto. Di quì conseguita che così il reale è infinito o finito come è necessario o contingente; e come il contingente non può esistere senza il necessario, così il finito senza l' infinito non può esistere nè concepirsi (1) L' Ente è *reale infinito*; perchè è tutto puro essere, è in atto tutto ciò che può essere, non è capace di aumento nè di diminuzione nell' essere e nelle perfezioni, esclude il non essere, è la pienezza dell' essere e d' ogni perfezione, ed è affatto scevro di qualunque siasi limite e difetto: l' esistente è *reale finito*, perchè non è in atto tutto ciò che può essere, è capace di aumento e di diminuzione sia nell'essere sia e nelle perfezioni, inchiude il non essere, ed è necessariamente accompagnato da limiti e difetti non meno nell' essere che nelle perfezioni.

Articolo Quarto.

Dell' uno e del moltiplice.

6. Comunemente chiamasi *uno* l'essere in cui non ha luogo separazione, e *moltiplice* quello in cui ha luogo la separazione: l' astratto dell' uno è l' *unità* e del moltiplice la *moltiplicità*.

---

(1) « Il finito p. e. é ciò che in parte è e in parte non è: esso è un misto di essere e non essere: il suo pensiero adunque presuppone l' idea di quello che è tutto puro essere, a quel modo che l'idea del male suppone l' idea del bene, l' idea di malattia suppone quello di sanità, l' idea di confusione suppone quella di ordine. Il finito inoltre non è tutto ciò che si può essere, non effettua tutta la possibilità di essere; perciò il suo pensiero presuppone il pensiero di questa possibilità di essere, la quale è infinita. Egli è dunque anche per questa via manifesto che il pensiero del finito presuppone il pensiero dell' infinito ». Bertini, Idea d' una filosofia della vita, Vol. 1. pag. 34.

Quando l'unità talmente è e si concepisce che non solo escluda ogni separazione, ma altresì nell'essere in quanto reale escluda come impossibile per ogni rispetto ed in ogni senso la divisibilità e la moltiplicabilità, allora prende il nome di unità *assoluta*, e tal volta anche di *unicità:* quando nell' essere reale non ha luogo separazione intrinseca, cioè in se stesso, ma vi ha o vi può aver luogo la moltiplicabilità e la separazione estrinseca, allora l' unità dicesi *relativa*, o *numerica* ossia *individua:* quando poi l'unità sia il risultato dell'unione e del complesso degli esistenti reali, di modo che non potrebbe emergere da essi accordo ed armonia se nel loro insieme avesse luogo separazione, allora l' unità chiamasi *armonica*. Inoltre l' unità può essere di *semplicità* o di *composizione*; la prima consiste nell' inseparabilità di parti, in quanto che l' essere reale non inchiude parti separabili e non ha parti fuori parti; la seconda è accompagnata da separabilità di parti in quanto che consiste nell' unione di queste per se stesse separabili. L' unità assoluta esclude per ogni verso la moltiplicità, l'unità relativa e numerica suppone in qualche modo la moltiplicità. Pertanto l'Ente in quanto reale è *assolutamente uno* ed esclude la moltiplicità per ogni senso; perchè come reale necessario ed infinito esclude affatto la possibilità di altri esseri necessarii ed infiniti e la separabilità da questi; l' Ente è necessariamente in atto, è tutto e purissimo essere, è l' Idea ch' in se non è che una e s' identifica assolutamente colla sua realtà infinita e questa colla sua infinita essenza: dunque l' Ente è assolutamente *uno*. L' esistente è *moltiplice*; perchè reale contingente e finito: l' esistente è un possibile effettuato, un' idea individuata, quindi molti sono in atto gli esistenti come infiniti sono i possibili; gli esistenti hanno *unità individua*, ma non escludono la moltiplicità; perchè sono indivisibili ed inseparabili in sè stessi, si distinguono e si separano gli uni dagli altri, e sono divisi e separati dagli altri reali contingenti e finiti.

Articolo Quinto.

Della forza infinita e della finita.

7. L' essere reale non si può altrimenti concepire che, come è di sua natura, intrinsecamente dotato di attività; la quale

si concepisce come un' occulta energia esplicantesi nell'essere reale onde ha principio l' atto: il principio dell' attività d'un essere si addimanda *forza*. Il concetto di forza in genere inchiude tre elementi: 1.° la *potenza*, ossia l' attività-quiete: 2.° l' *atto primo* ossia il *conato*: 3.° l'*atto secondo*, ossia il *moto*. Il primo è l' essere considerato per rispetto al suo intrinseco valore contenente virtualmente l'atto: il terzo è il compimento estrinseco dell' atto medesimo in quanto si manifesta operato da essa forza; il secondo è la relazione della forza intrinseca al suo estrinseco e compiuto sviluppo, il passaggio dell'essere-forza dalla potenza all' atto secondo, dalla quiete al moto, il nesso della forza come causa coll' atto compiuto come effetto. La potenza è la possibilità e capacità di tutti gli atti onde è suscettibile la forza, oppure la capacità d' un essere per cui è suscettibile di attualità accidentali e delle loro variazioni, modificazioni e privazioni.

8. Come due sono le categorie del reale, l' Ente e l' esistente, così due sono gli ordini della forza, la *infinita* e la *finita*. La forza infinita può dirsi quell' attività che esclude ogni limite, è tutto ciò che può essere e fa tutto ciò che può fare: forza finita invece può chiamarsi quella che inchiude limiti, essere e non essere, fare e non fare, cioè la cui esistenza non si immedesima con la sua essenza e la cui attività è circoscritta ed accompagnata da passività. L'Ente, reale necessario ed uno, è forza infinita, l' esistente, reale contingente e moltiplice, è forza finita. La forza infinita è sempre in atto, esclude ogni potenzialità, è scevra di qualsiasi passività ed è assoluta, ed autonoma: la forza finita al contrario è in parte in atto ed in parte in potenza, inchiude azione e passione, è relativa e dipende necessariamente dalla forza infinita per esistere e per agire. La forza infinita è infinita nella sua realtà e ne'suoi atti, i quali si riducono all' atto creativo: la forza finita è limitata nella sua realtà e ne' suoi atti, che si riducono a modi ed accidenti ec. La forza infinita non è nè può essere che assolutamente una: la forza finita è moltiplice per la moltiplicità degli esitenti creati. Le forze finite, avuto riguardo all' indirizzo estrinseco od intrinseco, che ne guida l' esplicamento, altre sono *libere* ed altre *fatali*: ed avuto riguardo alla natura del loro essere sostanziale, altre sono *spirituali*, altre *materiali* ed altre *miste*.

9. Quando la forza fa che giunga all'esistenza una qualche cosa, allora diciamo che *agisce;* l' astratto d' agire chiamasi *azione;* la quale può definirsi la determinazione od effettuazione d' una qualche attualità. L' azione si distingue dall'*atto*, poichè l' atto esiste per l' azione, e l' azione è il nesso che intercede tra l' agente e l' atto. L' azione segue la natura dell' agente e può essere *finita* o *infinita*, secondo che l' agente-forza è l' Ente o l' esistente; l' azione infinita fa esistere, cioè effettua e chiama dalla possibilità all' atto cose sostanziali, è autonoma ed assoluta; l' azione finita non può avere per termine, ossia non può effettuare che cose accidentali e modali, è dipendente e relativa. All' azione si oppone la *passione*, che è l' astratto di *patire;* allora si dice che un essere patisce quando in esso per l' azione altrui avviene una qualche mutazione: quindi la passione può definirsi: una qualunque mutazione avvenuta in qualsiasi esistente in ragione o causa dell' azione altrui. Di qui ad evidenza si scorge che gli esistenti e non l' Ente sono alla passione soggetti, vale a dire le sole forze finite e non la infinita sono capaci di passione.

Articolo Sesto.

Della causa prima e della seconda.

10. La voce *causa* d' origine italiana veniva dagli antichi adoperata per esprimere *cosa che fa;* il qual senso essendo di troppo indeterminato, è d'uopo stabilire e determinare quello che comunemente è dai filosofi inteso. Per *causa* intendesi un principio che contiene in sè la ragione e la. determinazione dell' esistenza d' una cosa; l' esistenza della cosa la cui ragione o determinazione si contiene nella causa, costituisce l' *effetto:* il *principio* è ciò che contiene in sè la ragione d'una cosa, la quale per riguardo al principio dicesi *principiato*. Il dualismo della realtà importa eziandio quello della causalità, non potendosi questa concepire che come propria dell' essere reale sostanziale, dell' Ente, cioè, o dell' esistente: quindi è agevole conoscere altra essere la *causa prima* ed *assoluta*, ed altra la *causa seconda* e *relativa;* l' una non è che l' Ente, l' altra sono o puonno essere gli esistenti.

11. Causa prima è quella che è in sè, per sè e da sè, che

è forza infinita ed assoluta, eterna ed autonoma, che contiene ed inchiude in sè medesima il principio del proprio essere e della propria efficienza, che esclude ogni causa anteriore o uguale a sè, e che per propria virtù supera l'infinita distanza che corre fra il possibile ed il reale, ed effettua chiamando dal nulla all'esistenza non tanto modi ed accidenti ma vere sostanze. Causa seconda è quella che non ha in sè medesima la ragione della propria realtà ed efficienza, che necessariamente dipende dalla causa prima per esistere e per operare, che è forza finita e relativa, che è limitata nella sua realtà e nella sua virtù, e la cui circoscritta e dipendente efficienza non può produrre che modi, accidenti e loro variazioni. Si addimanda *effettrice* od *efficiente* la causa, vuoi prima vuoi seconda, nella cui azione consiste la causalità, che è quanto dire nella cui azione consiste la ragione sufficiente dell'esistenza d'una cosa, effetto. Ma infinita è la distanza che passa fra la causa *efficiente-prima* e la *efficiente-seconda:* la causa efficiente-prima fa e produce gli effetti per propria e indipendente virtù, effettuandone non la sola modalità loro, ma tutta la loro sostanzialità, e non già cavandola da altro preesistente soggetto, ma traendola fuori dal nulla; quindi l'azione della causa efficiente-prima è creativa: la causa efficiente-seconda fa e produce gli effetti di cui è capace per virtù ricevuta dalla causa prima e da questa dipendente, e produce non già la sostanzialità de' suoi effetti, ma la modalità loro; quindi l'azione della causa efficiente-seconda si riduce ad attuare modi, accidenti, variazioni, combinazioni, trasformazioni ec. possibili nella preesistente materia. La causa, come la forza, importa essa pure nel suo esplicamento tre momenti, la *potenza*, l'*atto primo* e gli *atti secondi.*

12. Diverse essendo le maniere con cui può essere determinata l'esistenza d'una cosa, si distinguono diverse specie di causa: 1. La causa può essere *libera* o *fatale;* è libera quando posti tutti i requisiti ad agire può non agire, determinare o non determinare l'esistenza d'una cosa e produrre gli effetti di cui è capace, vale a dire quando nella libertà della sua efficienza è riposto il passare o non passare dalla potenza agli atti secondi: è fatale (o necessaria) quando posti tutti i requisiti ad agire non può non agire, cioè non può trattenersi di passare dalla potenza agli atti secondi: 2. La

causa può essere *diretta, immediata* e *fisica*, quando nella sua diretta, immediata e propria azione si contiene la ragione sufficiente dell' esistenza d' una cosa; o *indiretta, mediata* e *morale*, quando sebbene per l' azione altrui si produca un dato effetto, tuttavia in qualche maniera ne determina l' esistenza e ne contiene il principio: 3. La causa è *strumentale*, od *occasionale*, o *finale*, secondo che è essa strumento per cui si produce un effetto, od occasione onde si determina l' esistenza d' una cosa, o il fine in grazia di cui si fa una qualche cosa.

Articolo Settimo.

Dell' essenza e della sostanza.

13. Discorrendo dell'Ente o dell'esistente avviene spesso che si abbia ad accennarne l' essenza, o la natura, o la sostanza: le quali cose quando non siano ben intese anzi che giovare a chiarire il discorso ed a svolgerne il tema, grandemente gli nocciono; forza è dunque indicare anzi tutto la precisa idea che s' intende esprimere e significare con tali e simili voci. La voce *essenza*, (1) siccome quella che deriva dal verbo es-

---

(1) La voce *essenza* trae origine dal verbo essere; perciò il nome deve tanto largamente spaziare quanto il verbo: e siccome il verbo nel comune linguaggio esprime l'Ente e l'attinenza degli esistenti con esso, così il nome esprime l'Assoluto in sè stesso ed un relativo nell' assoluta dipendenza da questo. L' attinenza degli esistenti coll' Ente è di due maniere; l'una è l'*insidenza interna*, per cui l' esistente, in quanto solamente possibile e non reale nè attuato, appartiene all' essenza dell' Ente, e come a dire fa parte di lui qual infinito eterno pensiero di mente eterna infinita; l' altra d' *insidenza esterna*, per cui l' esistente, in quanto reale ed attuato, è sostenuto dall' Ente sostanza prima e per l' atto creativo prodotto da Lui, causa efficiente prima. Egli è in forza della sua origine e di questa duplice attinenza dell' esistente coll' Ente, che la voce essenza è applicabile al reale ed al possibile, all' assoluto ed al relativo, al concreto ed all' astratto, al sovrintelligibile ed all' intelligibile.

sere, esprime e significa tale idea che non si può pensare nè attribuire se non a ciò che è l'essere, o nell'essere, o in qualche maniera partecipa dell' essere. I filosofi comunemente addimandano *essenza*, ciò per cui una cosa è e si concepisce quello che è distinta e diversa da qualunque altra cosa: ma propriamente l' essenza accenna al costitutivo metafisico delle cose, che rispetto all' intelligenza nostra limitata ed imperfetta ne forma il sovrintelligibile. Laonde avuto riguardo al nostro modo di concepire, è d' uopo distinguere l' essenza in *reale* ed in *razionale*: per essenza reale intendiamo la ragione occulta e sovrintelligibile delle cose, vale a dire il principio costitutivo dell' essere; e però l' essenza reale si considera come l' *incognita* delle cose: per essenza razionale intendiamo il concetto astratto delle proprietà generiche e specifiche d' una cosa per cui la si conosce per quello che è e distinguesi dalle altre. Come l' *Ente* esprime la realtà necessaria dell' Assoluto in quanto è intelligibile per se stesso, così l' *essenza* (reale) dell' Ente esprime la ragione intima e 'l principio costitutivo della realtà dell' Assoluto in quanto è sovrintelligibile: e come l' *esistente* esprime la realtà contingente del relativo in quanto è intelligibile in virtù dell' intelligibilità assoluta cui partecipa per l' atto creativo, così l'*essenza* (reale) dell' esistente esprime il principio assoluto del relativo che partecipa dell' incomprensibilità dell' essenza dell'Ente per l' insidenza nella medesima; e però l'essenza reale dell'esistente si risolve nella possibilità e pensabilità delle cose, e s' immedesima coll' essenza dell'Ente, in quella guisa stessa che l' eterno pensiero s' immedesima colla mente eterna in cui infinitamente spazia.

14. Per *natura* d' un soggetto comunemente s' intende il complesso delle primarie proprietà d' un essere colla virtù che in esso le fa nascere ed insieme le unisce; quindi *naturale* si chiama quanto è conforme o conviene alla natura d' un dato soggetto. La natura è cosa distinta dal soggetto e dalla sostanza di cui si predica: si addimanda *soggetto* tutto ciò che sussiste in qualche maniera o di cui si può affermare o negare qualche cosa: si addimanda *sostanza* ciò per cui un essere sussiste in sè senza dipendere da un' altra cosa come da soggetto a cui aderisca; di qui appare che la sostanza si possa concepire qual energia per cui un essere reale esiste in sè

medesimo senza aver bisogno di aderire ad un altro essere come a proprio soggetto. L' idea di soggetto ha maggior estensione che quella di sostanza, poichè la sostanza è sempre un soggetto, ma il soggetto non è sempre sostanza. Tutte quelle attualità che non possono esistere in sè, ma sono aderenti alla sostanza in cui esistono ed a cui appartengono, si chiamano *modi*, *accidenti*, *qualità* ecc. I modi, gli accidenti e le qualità non possono esistere separatamente dalla sostanza che ne è il soggetto, e soltanto in forza dell' astrazione si possono senza di essa concepire, inoltre possono in diverse guise mutarsi e variamente gli uni agli altri succedersi; la sostanza invece esiste in sè stessa, è soggetto immanente sebbene capace di modi ed accidenti diversi, essendo che pel mutarsi e succedersi di questi essa si conserva identica nella sua realtà. La sostanza è *prima* assoluta infinita e necessaria, o *seconda* relativa finita e contingente: l' Ente com' è reale assoluto infinito e necessario, così è la sostanza prima; l' esistente com' è reale relativo finito e contingente, così è la sostanza seconda; la sostanza prima non è capace di modi nè di accidenti, quanto è in essa tutto è sostanziale e perfetto, essa è tutto e puro essere, una e immutabile, è in sè, per sè e da sè; la sostanza seconda è soggetto di modi e di accidenti, é limitata e imperfetta, importa il non essere, è moltiplice e modificabile, esiste in sè ma non da sè e dipende per sussistere dalla sostanza prima. Imperocchè l' Ente per l' atto creativo in quanto causa prima produce dal nulla la realtà dell' esistente, ed in quanto sostanza prima sostiene dal nulla (non come soggetto, ma come principio assoluto e sostanziale) la sostanzialità dell' esistente medesimo; il quale per l' atto creativo riceve di continuo dalla causa prima l' esistere e l' operare ed è fatto capace di produrre effetti, e riceve di continuo dalla sostanza prima il sussistere ed è fatto capace di sostenere in sè come soggetto modi, accidenti e qualità ecc.

15. Ciò che si concepisce e si predica dell' essere reale sostanziale si suole comunemente addimandare *proprietà;* e le proprietà son quelle che si pensano quali determinazioni dell' essenza razionale, o della natura, o dell' individualità delle cose. Quando la ragione sufficiente delle determinazioni d' una cosa si contiene nell' essenza della stessa, allora si

chiamano *attributi* od anche proprietà essenziali, che puonno essere generiche o specifiche; quando la si contiene nella natura della cosa, allora si dicono *proprietà naturali* o semplicemente proprietà; quando la si contiene bensì nella capacità naturale di ricevere determinazioni, ma non appartiene all' essenza nè alla natura avere piuttosto l' una che l' altra di tali determinazioni, allora queste vengono denominate modi accidenti o meglio *qualità individuali*.

SEZIONE SECONDA.

Della relazione fra l' ente e l' esistente.

Articolo Primo.

16. Dalle cose fin qui brievemente discorse si raccoglie ad evidenza, che fra i due ordini della realtà, fra l' Ente e l' esistente debba di necessità trovarsi di mezzo una cotale relazione che sia come la sintesi che entrambi li comprenda; il concetto della quale sia talmente necessario che senza di esso non si possa in alcuna guisa avere un preciso, concreto ed abbastanza compiuto concetto nè dell'uno nè dell'altro dei due termini. Per fermo che il concetto dell'Ente *puro* e *schietto* può stare da sè solo senza aver d'uopo di riferirsi a cosa alcuna; ma come si può concepire l'*Ente-principio*, l'*Ente-causa* ec. senza concepire ad un tempo la relazione al *principiato* ed all' *effetto*? come si può concepire l' *esistente* senza il concetto della relazione all' Ente da cui dipende? Dunque il concetto concreto dell' Ente e dell' esistente inchiude necessariamente la relazione che fra l' uno e l' altro intercede; la quale è come a dire, il mezzo di passaggio dall' uno all' altro, il punto di contatto tra l' uno e l' altro, e l' elemento necessario onde la mente nostra possa discendere dall' Ente all' esistente e salire da questo a quello.

17. L' importanza di questa ricerca e la necessità di siffatta questione venne riconosciuta in ogni tempo dai più grandi filosofi, da quei rari ingegni, onde tanto si onora l' umana

famiglia: ma o per metodo falso nella ricerca, o per vizio dei principii, o per difetto di alcuno elemento intellettivo, o per altra qualunque simile cagione pochi si apposero al vero, e vani riuscirono gli sforzi dei più; e di qui ebbero origine tutti quegli erronei sistemi che tanto danno recarono alla filosofia ed a tutti i rami dell' umano sapere. Il principio fondamentale della filosofia e base unica di tutto lo scibile è riposto nella grande questione *qual sia la relazione che veramente passa tra l' Ente e l' esistente*, tra il reale necessario infinito ed assolutamente uno e il reale contingente finito e moltiplice, tra la forza infinita causa e sostanza prima ed assoluta e la forza finita causa e sostanza seconda e relativa? La soluzione del proposto quesito è l' oggetto e lo scopo di questa sezione.

Articolo Secondo.

Della creazione.

18. L' unico nesso che secondo verità si possa concepire fra l' Ente e l' esistente è quello che ci viene somministrato dall' idea di creazione: la quale negata o ripudiata, forza è ammettere ed ingoiare tutti li più strani ed empii assurdi a cui danno luogo il panteismo e il nullismo; invece ammessa e riconosciuta, riesce agevole intendere e spiegare come l'Ente sia principio necessario dell' esistenza delle finite cose e come queste da quello dipendano per esistere ed operare. La *creazione* si concepisce qual atto infinito per cui l' Ente causa e sostanza assoluta trae dal nulla la sostanzialità dell' esistente; all' infuori dell' Ente, null' altro preesiste alla creazione che il possibile, il quale come eterno infinito pensiero della mente eterna e infinita addiventa per la creazione finitamente realizzato nel tempo, cioè individuato per l' atto creativo.

19. La notizia che abbiamo della creazione è tale che ne suppone di necessità l' intuito originario e permanente (Log. §. 20), perchè elemento integrante dell' oggetto ideale sempre presente allo spirito nostro. Lo spirito nostro in tanto è intelligente in quanto intuisce ed apprende di continuo il suo oggetto ideale, e in tanto lo intuisce ed apprende in quanto gli si presenta continuamente quale egli è in atto

nella sua realtà e concretezza: perciò lo spirito nostro ha l' intuito originario e permanente del suo oggetto quale è in atto nella sua realtà e concretezza; ora come l' oggetto dell' intuito mentale è l' Ente ideale-reale, così lo spirito nostro non può non intuire e non apprendere l' Ente se non qual è in atto nella sua realtà e concretezza. Dunque dato che l' Ente crei l' esistente, è provato, che lo spirito nostro ha l' intuito originario e continuo dell' Entè creante l' esistente. Che l' Ente crei l' esistente, vale a dire che la creazione sia il nesso unico che possa trovarsi tra l' Ente e l' esistente verrà meglio chiarito dal processo del nostro discorso: giovi intanto investigare come possiamo ripensare la creazione, acquistarne cioè la compiuta notizia.

Articolo Terzo.

Notizia della creazione.

20. Noi pensiamo l' Ente come l' essere necessario, infinito, causa e sostanza autonoma ed assoluta, e pensiamo l' esistente come reale contingente, finito, che non in sè stesso ma nell' Ente ha la ragione della propria esistenza. Imperocchè l' *esistenza*, non si può altrimenti concepire che come = la realtà propria d' una sostanza attuale, prodotta da una sostanza distinta che la contiene potenzialmente, in quanto è atta a produrla = (1); ma niun esistente, siccome finito e contingente, non è atto a produrre la sostanza d' un' altra cosa; dunque è da conchiudere: primo, che l' idea di esistenza non può stare da sè e che necessariamente si riferisce ad un' altra come l' effetto alla sua cagione: secondo, che quest' idea madre non può per la medesima ragione essere quella d' un altro esistente, ma soltanto è quella assoluta e autonoma dell' Ente. Di qui segue che noi pensiamo l' Ente come principio e cagione dell' esistenza del reale contingente

---

(1) La voce *esistenza* deriva evidentemente dal verbo latino *existere*, che consta di *ex* e *sistere* ed esprime l' atto per cui una cosa che prima era potenzialmente comincia ad essere attuale.

e finito, e l'esistente come un principiato ed effetto dell'Ente. A conoscere e determinare il modo con cui l'Ente produce l'esistenza, cioè la speciale necessaria attinenza per cui, l'esistente si riferisce all'Ente, egli è mestieri procedere dall'Ente all'esistente mediante l'idea di causa, conciossiacchè il processo opposto riuscirebbe impossibile allo intento, o per lo meno terminerebbe nell'errore. « Benchè l'idea di causa sia suscettiva di varie modificazioni, egli è chiaro che quando si applica all'Ente la si dee pigliare in modo schietto ed assoluto, senza alcuna limitazione; altrimenti non potrebbe adattarsi a quest'uso. Ora la causa nel suo significato schietto e assoluto è prima ed efficiente, e se non avesse queste due proprietà, non sarebbe vera causa. Come prima, ella non è l'effetto d'una causa anteriore; come efficiente, non produce la semplice forma o modalità de' suoi effetti, ma tutta la sostanzialità loro. Perciò, se rispetto all'effetto, come effetto, la causa di cui parliamo è veramente causa prima; riguardo all'effetto, come sostanza contingente, la Causa prima è eziandio Sostanza prima, cioè sostegno della sostanza, rispetto alla quale la cosa effettuata è sostanza seconda solamente. Ora la Causa prima ed efficiente dev' esser creatrice, perchè se non fosse tale non potrebbe possedere quelle due proprietà. Non sarebbe prima, se pigliasse d'altronde la sostanzialità dell'effetto prodotto; non sarebbe efficiente, se la contenesse in sè, e l'estrinsecasse come fattrice e non come creatrice. L'uomo dicesi veramente causa efficiente, non già di sostanze, ma di modi; tuttavia, anche rispetto ai modi, non è creatore, perchè li produce, come causa seconda, per una virtù ricevuta dalla Causa prima. L'idea di creazione è adunque inseparabile da quella di causa presa in senso assoluto. E siccome l'idea di causa costituisce uno dei primi principii della ragione, ne segue che il concetto di creazione si dee annoverare fra le idee più originali e più chiare dello spirito umano. E veramente non è possibile il disgiungere l'atto creativo dalla causa operante, nè la virtù creatrice dalla potenza operativa, se la causa e la sua efficacia si concepiscono come infinite ed assolute. Ora siccome il concetto delle cagioni, secondarie e finite, involge quello d'una Cagione prima, infinita, ed è una semplice astrazione e modificazione di esso, ne segue che l'idea di creazione è in ogni caso inseparabile

da quella di causalità (1) ». Pertanto mediante l'idea della causalità assoluta applicata all'idea dell'Ente si può giungere ad acquistare la compiuta notizia della creazione, riconoscerla come il modo in cui l'esistenza è prodotta dall'Ente causa e sostanza assoluta, e per conseguente ritenerla qual unica e vera relazione fra l'Ente e l'esistente. Che la creazione sia il solo modo con cui si possa spiegare l'origine dell'esistenza e sia l'unica relazione che si possa concepire fra l'Ente e l'esistente, si può di leggieri e con pienezza di evidenza mostrare, non già *direttamente*, sì bene *indirettamente* dai manifesti assurdi che di necessità deriverebbero da qualunque altra ipotesi si volesse ammettere.

21. Nè vale opporre che anche ammessa la creazione, essa è un domma che appartiene all'ordine dei misteri; e che perciò è per sè stessa incomprensibile, e quindi come priva di razionale evidenza non se ne può avere una notizia razionale e certa. — Il concetto di creazione, come quello dell'Ente che ne è il principio, è da un lato intelligibile e da un'altro sovrintelligibile, in parte è razionale ed in parte sovrarazionale: e come l'Ente è intelligibile nella sua realtà e sovrintelligibile nella sua essenza, così la creazione nella sua realtà è intelligibile ed evidente, e nella sua essenza è sovrintelligibile ed oscura, e solamente in questo senso è dogma incomprensibile ed appartiene ai misteri. La creazione considerata nella sua realtà, cioè come nesso tra l'Ente e l'esistente, tra la causa assoluta ed il suo effetto è tanto evidente e razionale quanto la causalità in genere; conciossiacchè la causa non possa essere altrimenti che creatrice quando non sia limitata, ma sia in ogni senso assoluta. La causa è l'Ente in relazione col suo effetto, l'Ente in quanto operante e causante: e quindi come l'essenza dell'Ente rispetto a noi è incomprensibile, così pure incomprensibile riesce l'essenza della causa, l'essenza dell'atto causante e l'essenza della creazione. L'incomprensibilità della creazione si rifonde in quella dell'Ente; e noi non possiamo comprendere come si possa creare, cioè fare una cosa dal nulla, perchè non comprendiamo l'essenza dell'Ente nè il modo *intrinseco* delle sue

(1) Gioberti, Introduzione allo studio della filos. tom. 2 cap. 4.

infinite operazioni. Ma ciò che da un lato è incomprensibile, da un altro lato riesce evidente e facile a comprendersi; perchè la realtà della creazione si mostra evidente nel cominciamento dell' esistenza, e il cominciamento dell' esistenza d' una cosa è ciò che costituisce l' effetto e la sua necessaria relazione verso la causa assoluta, cosicchè non è possibile avere una chiara idea dell' *effetto* senza avere una notizia almeno confusa della creazione. Dunque quantunque la creazione nella sua intima ragione sia occulta, incomprensibile, ed appartenga ai misteri, che non è dato quaggiù all' uomo intendere, tuttavia si manifesta ed appalesa chiarissima nella sua realtà, ossia estrinseco fatto: imperocchè se l' Ente è veramente causa dell' esistenza, egli è di necessità creatore, non potendosi altrimenti concepire ed essendo impossibile pensare l' Ente causante senza pensarlo creante.

Articolo Quarto.

La creazione è la relazione fra l' Ente e l' esistente.

Pertanto egli è fuor d'ogni dubbio non potersi ammettere nè concepire altra relazione fra l'Ente e l'esistente che quella della creazione; d' altronde il concetto della creazione non può aversi giammai da chi pensa soltanto l'Ente schietto, o muove dall' esistente (1): dunque è d' uopo riconoscere nelle umane

---

(1) « In che modo l' esistenza è prodotta dall' Ente? Se si procede *a posteriori*, salendo dall' effetto alla cagione, si riesce di necessità a conchiudere che l' effetto è implicato nella causa, l' esistente nell' Ente, e che la produzione è una semplice esplicazione. Si dovrà dunque rigettar la creazione, e abbracciar la dottrina dei panteisti e degli emanatisti. Infatti, come mai si potrebbe ottenere un' altra conclusione, procedendo *a posteriori*? Chi cammina a questo modo, sale dall' effetto alla causa e conchiude che la causa dee contenere in potenza l' effetto, perchè l' effetto è un atto che presuppone la potenza. Ma la causa può contenere virtualmente l' effetto in due modi: comprendendo in sè stessa la sostanza di esso effetto, e avendo solo il potere di mutarne la forma, esplicandola ed estrinsecandola; ovvero traendo dal nulla non solo la forma, ma la sostanza della cosa prodotta. Secondo

menti l' intuito originario e continuo (§. 19.) di queste tre idee *Ente, creazione, esistente*. Quest' ordine ideale è necessariamente imposto dal medesimo ordine reale, nè potrebbe essere in altro modo essendo l' uno la pura rappresentazione dell' altro; come nell' ordine reale non può l' effetto preesistere alla propria causa, così l' idea del creato non può rappresentarsi, cioè affacciarsi all'intuito mentale prima dell'idea del creatore; nè può l' Ente affacciarsi allo spirito intuente come creatore, senza mostrarsi nell' atto creativo; nè può infine mostrarsi nell' atto creativo, senza illuminare della propria luce il termine estrinseco di esso atto, cioè l' esistente creato: il quale è appunto *intelligibile* in quanto pensato dall'Ente, e *reale in atto* in quanto voluto e creato. Per siffatta guisa lo spirito nostro intuendo gli oggetti in quell' ordine in cui sono realmente disposti, noi mentalmente vediamo e potenzialmente conosciamo l'Ente, causa e sostanza prima, nell'atto medesimo che produce e sostiene l'esistente, causa e sostanza seconda.

---

il processo *a posteriori*, non si può pervenire a conoscere la virtù creatrice; imperocchè, per giungere a questo termine, sarebbe d' uopo annullare l' effetto, prima d' aver trovata la potenza che lo produce. Ma se l'effetto si annulla mentalmente, non se ne può più rinvenire la cagione, giacchè manca la base a cui si appoggia il discorso. Possiamo infatti rappresentarci il processo *a posteriori* come una proiezione diritta B—A, nella quale col punto B s' indica l' idea di esistenza, col punto A l'idea dell'Ente, e col tratto lineare il processo discorsivo dello spirito. Ora se lo spirito vuol concepire l' Ente, come creatore, bisogna che prima di giungere al punto A, egli annulli col pensiero il punto B, che esprime l' esistenza, giacchè ciò che sussiste non può essere creato, in quanto già sussiste. Ma in primo luogo l'annullare il concetto, su cui gira tutto il discorso, è logicamente assurdo. In secondo luogo se si annulla B prima di giungere ad A, come mai si potrà toccare la meta? Nè si dica, che anche annullando mentalmente B, la notizia preconcetta, che si ha di A, permette di continuare il ragionamento; perchè se si ha una notizia preconcetta di A, ciò mostra che si ragiona *a priori*, e non *a posteriori*. E veramente il discorso comune, con cui i filosofi e i teologi provano la creazione, non è *a posteriori*, se non in apparenza, e si fonda sovra una sintesi *a priori* come tutti i discorsi di questo genere ». Gioberti, Introd. Capo quarto.

23. Scoperta e riconosciuta la creazione come la sola e vera relazione intercedente tra l'Ente e l'esistente, è necessario avvertire e ritenere che questa relazione non può nè deve confondersi con quelle che passano fra i diversi individui; le quali sono finite, presuppongono la preesistenza almeno logica dei termini su cui si fondano ed importano l'unità concreta di essi termini, come sarebbe la concretezza della specie. La creazione è una relazione *sui generis*, affatto speciale ed unica, perchè infinita; non suppone la preesistenza di ambo i termini, ma soltanto dell'infinito; perchè la natura di tal relazione, versando nell'atto creativo, importa che un termine produca l'altro e che il termine infinito crei il finito. Essa è dunque una relazione, che, come a dire, crea sè stessa, autonoma ed infinita.

Articolo Quinto.

Varii aspetti dell' atto creativo.

24. L'idea di creazione non rappresenta nessuna sostanza, ma soltanto la relazione infinita, o nesso tra l'Ente sostanza prima e l'esistente sostanza seconda, rappresenta semplicemente un atto che partecipa della natura dei due estremi, cioè del principio agente e del termine dell'azione, della causa creante e dell' effetto creato. La creazione esprimendo l'atto dell'Ente in relazione al suo termine estrinseco esistente, quest'atto si può considerare per tre diversi aspetti o rapporti: 1.° rapporto alla sua immanenza nell'Ente: 2.° rapporto alla sua attinenza col termine estrinseco: 3.° rapporto allo stesso suo termine estrinseco. Nel primo aspetto abbiamo l'atto intrinseco per se stesso; il quale, identico all'essenza dell'Ente, è *necessario*, *immanente*, *eterno*, *immutabile*, vale a dire a sè medesimo sempre uniforme. Nel terzo aspetto abbiamo il fatto, cioè il termine estrinseco di esso atto creativo, il qual fatto per la sua estrinsicità importando assolutamente contingenza è *temporaneo*, *finito*, *dipendente*, *relativo*, *progressivo*, e come ha principio così può aver fine. Nel secondo aspetto abbiamo la *libertà* dell'agente infinito, cioè dell'Ente creante, la quale consiste nell'attinenza dell'atto intrinseco al suo termine estrinseco; e questa libertà è perfettissima, assoluta ed eterna, perchè eterna

è una tale attinenza, come eterna è la possibilità del termine estrinseco ed eterno il pensiero della mente infinita dell'Ente. Dunque la creazione è un *vero* ed un *fatto*; è un vero in quanto è l'atto intrinseco dell'Ente; è un fatto in quanto è il termine estrinseco e contingente a cui esso atto si riferisce: per conseguenza il principio di creazione nel mentre ci dà il primo vero e il primo fatto, costituisce la vera ed unica base della filosofia e di tutto lo scibile umano.

Articolo Sesto.

Del possibile.

25. Il *possibile* è il pensabile, e pensabile è tutto ciò che in qualche modo può esistere; al contrario l'*impossibile* è il non pensabile: il possibile vien anche detto *nulla positivo*, e l'impossibile *nulla negativo;* perchè il possibile è pensato e se ne ha concetto, l'impossibile ripugna al pensiero e non può aversene concetto. L'*impossibilità* è il nulla sotto qualunque rispetto ed esclude ogni pensabilità; la *possibilità* è il nulla soltanto dell'esistenza attuale, ed anzichè escludere, importa la pensabilità e il pensiero di qualche cosa. Il possibile, come pensabile è pensiero, si può considerare o in quanto è pensiero della mente infinita dell'Ente, o in quanto è pensiero della mente infinita dell'uomo; nel primo rispetto è il pensabile universale come pensato dall'Ente, nel secondo è il pensabile universale come ripensato dall'uomo colla riflessione. In questo secondo rispetto inchiude due elementi, il pensiero dell'Ente e il pensiero dell'uomo, i quali non si distinguono che per astrazione: il primo elemento si apprende coll'Ente ideale-reale da cui è indiviso ed indistinto e con cui si affaccia all'intuito mentale; il secondo elemento è solamente opera della riflessione, cioè della ragione: il primo è oggettivo, vale a dire estrinseco all'intuito dello spirito nostro; il secondo è soggettivo, vale a dire risiede nello stesso spirito pensante quasi effetto dell'atto intuitivo e come tale colto dalla riflessione. Di qui si raccoglie primieramente che la pensabilità oggettiva è lo stesso possibile eterno pensato dall'Ente, quindi questo possibile è inchiuso nell'idea dell'Ente; secondariamente che la possibilità soggettiva è il possibile astratto, qual

si trova nello spirito nostro pensante, in cui è prodotta dall'intuito dell' Ente in concreto. Per la qual cosa il concetto del possibile non può aversi senza un dato reale su cui si fondi; e questo dato reale vien colto dal nostro pensiero solamente nel suo intuito e non già nella sua riflessione, perchè il pensiero riflesso coglie soltanto la pensabilità del reale, da cui nasce ed in cui si fonda il possibile: per conseguenza come la riflessione suppone necessariamente l'intuito, così la mente nostra non può passare dal concetto del possibile a quello del reale, ma bensì dal reale passa al possibile, astraendo questo da quello; cotalchè la nozione del possibile astratto non è altro che un lavoro mentale.

26. Il che riesce maggiormente palese e manifesto tutte volte che analizzando l'idea del possibile si voglia por mente ai modi diversi nei quali può essere considerato; imperocchè si può considerare nel modo di *rappresentante*, o nel modo di *rappresentazione*, o nel modo di *rappresentato*. Il possibile come rappresentante è sostanzialmente reale, non essendo altro che lo stesso Ente reale, assoluto, manifestante sè medesimo nella sua concretezza (quindi col suo pensiero) alle menti create: come rappresentazione ha una realtà *sui generis* tutta sua propria, non sostanziale, ma di semplice attinenza, e direi modale se mi venisse passata l'espressione; perchè non è altro che una relazione estrinseca dell' Ente: come rappresentato, o si considera in quanto è indiviso dalla rappresentazione ed allora partecipa della realtà di questa, o si considera in quanto è diviso e distinto dalla rappresentazione ed allora è il nulla positivo, e il concetto che possiamo averne è una positiva negazione e si fonda su d'una finzione di nostra mente. Dalle quali cose è agevole inferire: 1° che il concetto del possibile è inseparabile da una realtà sua propria: 2° che questa realtà s'immedesima col reale, necessario assoluto, infinito; perchè l'Ente, come mente infinita pensando il contingente e come forza e potenza infinita ed autonoma potendo effettuarlo, dà luogo al possibile: 3° che il possibile avendo di necessità un fondamento nel reale necessario ed assoluto, il concetto che ne abbiamo non può essere anteriore a quello del reale medesimo, che necessariamente presuppone e da cui deriva: 4° che il possibile, mentre suppone il reale necessario ed assoluto, precede di necessità il reale contingente e relativo, per la stessa ra-

gione che l'atto creativo precede l'esistente creato e che come libero può non crearlo: 5° infine che il possibile, preso come astratto riflessivo, è un pensiero umano fondato su d'un dato oggettivo in quanto è il ripensamento del possibile assoluto, che è divino eterno pensiero.

Articolo Settimo.

Dello spazio e del tempo.

27. Il concetto dell'ordine attuale degli esistenti importa l'idea di spazio e di tempo. Lo spazio si concepisce come un rapporto, od una specie di relazione delle cose attualmente esistenti con le possibili; e si può definire: la possibilità attuata della coesistenza dei contingenti. Il tempo si concepisce come una succesione di cangiamenti, ossia come l'ordine delle cose esistenti in una serie successiva nella durata continua; e si può definire la possibilità attuata della successione dei contingenti. Lo spazio e il tempo esprimono la possibilità oltre l'attualità delle esistenze, ed hanno rispetto tanto al possibile quanto al reale esistente: cotalchè l'idea di spazio e di tempo consta di due elementi, l'uno assoluto e necessario, l'altro relativo e contingente: l'uno è la *quantità continua*, l'altro è la *quantità discreta*. Il *continuo* ci è rappresentato sempre come assolutamente uno ed infinito, ed esclude qualunque siasi limite e moltiplicità: il *discreto* ci è rappresentato come moltiplice e circoscritto da limiti e confini. Il moltiplice, ossia la quantità discreta dello spazio risulta di punti fisici, onde consta l'estensione fisica e limitata e produce la *coesistenza;* il moltiplice, ossia la quantità discreta del tempo risulta dai momenti, onde consta la durata del reale contingente, e produce la *successione:* la quantità continua emerge dalla possibilità delle esistenze nello spazio e nel tempo pensabili; e però costituisce l'estensione continua (l'immensità) e la durata continua (l'eternità) nello spazio e nel tempo puri. L'elemento assoluto e necessario ci mostra lo spazio e il tempo nel rapporto coll'Ente; l'elemento relativo e contingente ci mostra lo spazio e il tempo nel rapporto coll'universo creato.

28. Ai quali elementi è necessario por mente tutte volte

che si discorre dello spazio e del tempo, onde non confondere il continuo col discreto che questi concetti inchiudono e così sfuggire ogni sorta d'errore: perchè come il possibile sta senza il reale contingente, e questo non può stare nè concepirsi senza di quello; così il continuo sta senza il discreto, ma questo non può stare nè concepirsi senza di quello. Di qui segue che lo spazio e il tempo sono l' ordine delle esistenze attuali colle possibili, il cui fondamento è l'Ente: l'Ente non può essere altrimenti fondamento dell' ordine, dei rapporti, delle relazioni fra gli esistenti attuali ed i possibili, se non in quanto è creatore: dunque l' atto creativo è il principio dello spazio e del tempo. Ora l' atto creativo potendosi considerare (§ 24) in quanto è atto intrinseco dell'Ente e in quanto è termine estrinseco di esso atto, nel primo rapporto ci dà il possibile, cioè il pensabile della coesistenza e della successione, nel secondo rapporto ci dà la coesistenza e la successione attuate degli esistenti. La stessa sintesi obbiettiva che porge l' atto creativo ne' suoi due rapporti di Ente creante e di esistente creato, costituisce quella eziandio dello spazio e del tempo ne' loro due sovrindicati elementi.

Articolo Ottavo.

Dell' Intelligibile assoluto e del relativo.

29. Si addimanda *intelligibile* ciò che può essere inteso, pensato, conosciuto; ma una cosa può essere intesa per sua propria virtù e direttamente, o per virtù d' altra cosa e indirettamente; quindi vi ha un doppio ordine d'intelligibili. Una e la stessa è la ragione dell' intelligibilità e della realtà; cosicchè dalla fonte stessa si ha l' intelligibile e il reale. Ora il reale necessario e infinito come ha in sè stesso la ragione della propria assoluta realtà, così la sua intelligibilità è identica alla sua realtà e la possiede in proprio, vale a dire è intelligibile per propria virtù e viene inteso dalle intelligenze per intuito immediato: invece il reale contingente e finito come non ha in sè stesso la ragione della sua realtà così neppure ha in sè stesso la ragione della sua intelligibilità, vale a dire è intelligibile per quella stessa ragione per cui è esistente; ma il reale contingente esiste per l'atto creativo; dunque per

l' atto creativo è intelligibile. Pertanto la ragione dell' intelligibilità s' immedesima con quella della realtà; e l'atto creativo come è la ragione della realtà contingente, così è la ragione dell' intelligibilità relativa, di guisa che il reale contingente non è intelligibile per sua propria ed indipendente intelligibilità, ma per l' intelligibilità assoluta dell' Ente della quale partecipa per la creazione. L' intelligibilità assoluta dell' Ente si può per un qualche rispetto assomigliare ai raggi diretti della luce solare, e l' intelligibilità relativa degli esistenti ai raggi riflessi della medesima. Conciossiacchè come gli esistenti non ricevono per l' atto creativo una realtà che non dipende dall' Ente, ma sebbene sostanzialmente da lui distinti esistono in lui, da lui e per lui; così l'intelligibilità relativa onde sono forniti non è indipendente nè separabile dall' Intelligibile assoluto che è l'Ente; perchè si conoscono in lui e per lui come i corpi si vedono nella luce (1). — Nè si dica, che se ciò fosse vero, l' intelligibilità relativa sarebbe sostanzialmente identica coll'assoluta, il che sarebbe panteismo pure e schietto: imperciocchè per la stessa ragione che l' esistente partecipando per l'atto creativo della realtà, la realtà assoluta non esce dall'Ente creante, parimente l' intelligibilità assoluta non esce dall'Ente sebbene di essa in qualche modo per l' atto creativo partecipi l' esistente: la realtà contingente è effetto della causa creante, Ente; e l' intelligibilità relativa è luce della luce infinita, onde risplende l' Idea illuminante, Intelligibile assoluto: e fra l'Intelligibile assoluto ed il relativo passa un divario infinito quale è quello che intercede fra il necessario e il contingente, il creatore e la creatura, l' infinito e il finito, e fra il reale assoluto e il reale relativo.

(1) *Intelligibile idem omnino atque ipsum ens appella.....: In hanc naturam intelligibilem omnes suspiciunt intellectus, ab eaque suscipiunt stabiles formas idearum.* Marsilius Ficinus, in Platonem Dial. X *De justo.*

TEOLOGIA RAZIONALE

1. La scienza che tratta e discorre di Dio e de' suoi divini attributi si addimanda *Teologia:* la quale se riguarda Dio in quanto sovrintelligibile e si fonda principalmente sulla divina rivelazione, prende il nome di *rivelata;* se discorre di Dio in quanto intelligibile colla scorta principalmente della ragione naturale, si dice *razionale.* Ma una teologia puramente razionale che sia ad un tempo completa e scevra d' errori è ella possibile? L' umana ragione è finita ed imperfetta, e nell' attual condizione di sua natura è guasta, corrotta e facile ad essere signoreggiata dal senso e dall' immaginazione; e dato eziandio che nell' esplicamento de' suoi atti proceda con rettitudine, non fia mai che da per sè sola senza l' aiuto della sovrannaturale rivelazione valga ad acquistare e formarsi una scienza propriamente detta e compiuta di Dio, infinito nel suo essere, infinito nel suo operare ed infinito nelle sue perfezioni; perchè non può altra cosa conoscere di Dio che la realtà od esistenza, e solamente per analogia può discorrere dei divini attributi. Arrogi che in Dio, più che in qualsivoglia altro oggetto del pensiero, le attinenze dell' intelligibile col sovrintelligibile sono talmente strette e necessarie, che l' intelligibile divino senza l' aiuto del sovrintelligibile non può essere abbastanza afferrato ed inteso con certezza di verità; egli è perciò che intorno la Divinità incerte e piene di contraddizioni riescono le ricerche e le speculazioni dell' umana ragione quando sia abbandonata a sè sola e priva del benefico e potente lume della sovrannaturale rivelazione. La quale verità

vien confermata dalla storia di quei popoli medesimi dell'antichità. che erano riputati i più sapienti e che in religione professavano il politeismo, o il dualismo, o il panteismo, o l'antropomorfismo, o il fatalismo. Quindi è da conchiudere che la teologia puramente razionale non riesce completa nè scevra d'errori; e per conseguente vien posta in chiaro la necessità d'una teologia rivelata.

Capo I.

DELL'ESISTENZA DI DIO

2. Chi sia Dio è cosa più facile a concepire che esprimere a parole: Dio è ineffabile, e nessuna parola è atta ad esprimerne pienamente e adequatamente il concetto (1); qualunque nome si possa formare, se può significarne in qualche modo e più o meno impropriamente la natura e la realtà assoluta od alcuno de' suoi infiniti attributi, non potrà giammai adeguarne il vero concetto nè esprimerlo con proprietà e precisione. Gli antichi latini addimandavano *Nume* la volontà degli Iddii; quasi che la sola divina volontà nei fatti significata esprimere si potesse con la parola (2). Nei libri divini si numerano per fino dieci principali nomi, onde si appella la Divinità: il primo e il più proprio è quello che vien detto ineffabile e comunemente pronunciato Jehova; e lo diciamo *più proprio*, perchè, comprendendo nelle sue radicali il passato il presente il futuro (siccome dimostrano gli eruditi), di leggieri può ritenersi qual significazione dell'attualità assoluta dell'essere necessario e per essenza (3). Dio chiamò

(1) S. Bonaventura lib. 1. *Sent.* Dist. 22. art. 1. Quaest. 1.
(2) G. B. Vico *De antiq. Italor. Sap.* cap. 8. §. 1.
(3) Questo nome dai greci si chiama *Tetragrammato*; cioè di quattro lettere. Il numero di quattro lettere lo vediamo conservato dai greci nel nome Θεος, dai latini *Deus*, dai teutoni nel *Gote*, dagli Spagnuoli nel *Dios*, dai Turchi nell'*Alla*, dai francesi nel *Dieu*, e dagli italiani nel *Idio* o *Dio* prendendo la D come consonante doppia.

sè stesso Io son cui sono. Una simile idea viene significata dal libro di Veda che dice Brahma l'essere per eccellenza. Sull'ingresso del tempio di Delfo si legeva *ει tu sei:* e può dirsi che in generale gli antichi appellassero Dio *το ον, colui che è.*

3. Noi concepiamo *Dio* come l'essere per essenza necessario, assoluto, infinito, perfettissimo, causa e sostanza prima, ragione suprema, principio e fine di tutte cose, infinitamente libero nel suo operare *ad extra* e sostanzialmente distinto dall'universo esistente che per l'atto creativo produce dal nulla, conserva e governa. Dio non appartenendo a nessun genere, sebbene ogni genere in sè contenga, non può definirsi a rigor di logica pel genere prossimo e la differenza specifica; soltanto possiamo dichiarare o determinare il concetto che ne abbiamo, e le parole che lo esprimono. Addimandiamo Dio l'*Ente* (Ont. §. 4), prendendo questa voce in un senso schiettamente assoluto, ed antonomasticamente; perchè esprime l'attualità essenziale e necessaria dell'essere divino; perchè più conforme al concetto espresso dalle bibliche parole *Ego sum qui sum: Qui est;* e perchè Dio si concepisce come purissimo atto, di cui non si può pensare cosa veruna che implichi difetto, limite e tempo. Quindi a stabilire in più brevi e chiari termini il concetto che abbiamo di Dio, diciamo che si pensa come *ciò di cui nulla di meglio nè di più perfetto possa esistere e concepirsi.*

Articolo Primo.

Dimostrazione dell'esistenza di Dio.

4. L'esistenza, o meglio la realtà assoluta di Dio si può dimostrare *a priori* o *a posteriori*. La dimostrazione *a priori* muove dal concetto che abbiamo di Dio, così ragionando: 1.° Noi tutti in qualche modo pensiamo e realmente concepiamo Dio: ma il pensiero senza l'oggetto presente alla mente e il concetto reale senza l'oggetto per esso rappresentato non sono possibili; dunque è da conchiudere che se pensiamo Dio e realmente lo concepiamo, Dio di necessità esiste: 2.° Niuno per fermo, che non sia scettico delirante, può muovere dubbio sul fatto del pensiero o sulla realtà del concetto che ab-

biamo di Dio: vediamo ora qual ne sia questo concetto. Gli uomini tutti in ciò convengono di concepire Dio come ciò di cui nulla di meglio nè di più perfetto possa esistere o concepirsi: ma ciò che necessariamente è in atto in sè e da sè, si concepisce come meglio e più perfetto di quello che esiste soltanto nella nostra mente e non sussiste realmente fuori di questa; dunque il concetto che gli uomini hanno di Dio è tale, che questi non solo è pensato ma è talmente pensato che non si potrebbe in veruna guisa concepire se non fosse assolutamente in atto: epperò dal concetto che ne abbiamo, si deduce che Dio è per essenza ed assolutamente in atto: 3.° Ciò è per essenza ed assolutamente in atto che non si può in alcuna maniera pensare non essere; ma Dio talmente si concepisce che non si può in alcuna maniera pensare non essere; dunque Dio è per essenza ed assolutamente in atto: 4.° E di vero, Dio non si può altrimenti concepire che come l' essere necessario infinito; ma l' essere necessario e infinito (Ontol. §. 4) importa l' assoluta impossibilità del contrario, cioè del non essere; perciò Dio non si può in alcuna maniera pensare, o concepire non essere: 5.° Finalmente il concetto che abbiamo di Dio non può avere per oggetto la sola e pura possibilità dell' essere; perchè un Dio puramente possibile involge contraddizione e non è punto pensabile, essendo assolutamente impossibile, vale a dire nulla negativo: dunque il concetto che abbiamo di Dio importa necessariamente l' essere Dio in atto. Pertanto conchiudiamo, che dal concetto che ne abbiamo si può dimostrare l' esistenza, o realtà assoluta di Dio (1).

5. Innanzi di passare agli altri argomenti è pregio dell' opera rispondere poche parole a coloro, cui sembra inconcludente l' esposta dimostrazione, e dicono: « Il vizio dell'argomentazione antica, di S. Anselmo e de' suoi seguaci, si ascende in ciò che, ponendosi, come essi fanno, l' idea dell' essere perfettissimo, non si pone la realità di quell' essere, ma unicamente la sua idea. Però lo scoprire un nesso necessario tra il predicato ideale dell' esistenza e il subbietto ideale dell' es-

---

(1) Vedi S. Anselmo *Prosologium* cap. 2 e 3, S. Bonaventura Dist. 8, p. 1, art. 1, quest. 2, Gerdil *Defense du sentiment* ecc. sess. 6. cap. 4.

sere perfettissimo, non prova di questo alcuna sussistenza estrinseca al nostro pensiero (1) ». Il vizio onde si vuole accusare la citata dimostrazione, anziche trovarsi in essa, trovasi nell' erronea immaginazione dei nostri avversari: i quali si figurano, s' immaginano e suppongono che possano esistere concetti reali senza che questi importino l' esistenza del loro reale oggetto, che l' intellezione, pensiero o cognizione, faccia entrare nella nostra mente un non so che di specie, di forma, di immagine della realtà esteriore, e che questa entità mentale, che dicono *ideale*, sia il termine della nostra contemplazione, di guisa che per noi non si vegga l' oggetto in sè stesso, ma in noi medesimi. Il che quanto sia falso, dopo i profondi risultati che portò alla scienza la scuola scozzese, non vi è chi nol conosca. Il concetto che abbiamo di Dio è reale e tale che non potrebbe sussistere in noi senza la presenza reale del suo esteriore e reale oggetto, che è l' essere infinito, necessario ed assoluto (2); di modo che provata la realtà del

---

(1) Mamiani, *Del Rinnovamento* ecc. Part. 2, Cap. 13.

(2) « Dire che l' infinito che io penso, io lo penso solo in quanto pensabile, è lo stesso che dire che io lo penso solo in quanto è pensato. Il che è tanto assurdo quanto sarebbe il dire: questa penna che io muovo, io la muovo solo in quanto è mossa, come se l' essere mossa fosse la cagione o la condizione del muoverla che io fo, quando la cosa va tutta al contrario. Diciamo adunque piuttosto che l' infinito è pensato in quanto io lo penso, ed io lo penso in quanto esso è. Essere pensato vuol dire *esistere ad una mente;* nè può una cosa *esistere* ad una mente solo come esistente a quella mente, ma deve *esistere* ad essa, e mostrarlesi come esistente in sè. Non può una cosa apparire ad una mente e mostrare a questa niente altro della sua entità, tranne appunto questo solo suo atto di *apparire e di manifestarsi;* ma deve apparire e manifestarsi in tutto od almeno in parte del suo essere. Dire il contrario sarebbe assurdo non meno che il dire, che d' una cosa da me veduta io non veggo altro se non questo suo medesimo *esser veduta*, come se questo suo *esser veduto* fosse alcun che di reale ad essa aderente, e visibile in separato dall' essere della cosa, come i colori d' un pomo sono visibili all' occhio senza che il tatto e il gusto ne percepiscano a pari tempo la durezza e il sapore. L' esistenza relativa e men-

concetto, forza è ammettere e riconoscere l'esteriore sussistenza dell'oggetto essenzialmente ideale e reale, che è Dio (Ont. §. 4.).

6. La dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio può farsi con tre diverse specie di argomenti; i quali sono *ontologici*, ossia metafisici, *cosmici*, e come altri dicono fisici, e *morali*. — L'argomento ontologico si fonda sulle idee del necessario e del contingente e simili. Esiste il contingente; è questo un fatto che da niuno può essere chiamato in dubbio; ma il contingente senza il necessario, non che esistere, non può concepirsi: dunque il necessario è realmente in atto. Il contingente non può esistere da sè: perchè essendo finito e relativo non ha in sè stesso la ragione della propria esistenza; ma esiste dipendentemente da un altro siccome da ragione della propria esistenza: ora ciò, da cui dipende l'esistenza del contingente, non è e non può essere in ultima analisi egli pure contingente, ma uopo è che abbia in sè medesimo la ragione della propria realtà e di quella del contingente, che è quanto dire dev'essere necessario infinito ed autonomo: dunque è necessariamente in atto un essere assoluto, infinito e autonomo da cui dipende l'esistenza del contingente. Ma l'essere necessario, infinito e autonomo è Dio. Dunque dall'esistenza del contingente si deduce a tutto rigor di logica l'assoluta realtà di Dio (1).

7. Tutte volte che ci facciamo a contemplare questa spettabilissima università di esistenze, che mondo chiamiamo, vi ammiriamo un ordine elegantissimo, un nesso costante ed una corrispondente proporzione in tutte le sue parti; vi ammiriamo un movimento equabile e continuo, moderato da leggi stabili e sapientissime; vi ammiriamo in somma un esattissimo concorso di tutte le singole cose ai fini particolari ed un indi-

---

tale, l'apparenza, la manifestazione, la visibilità, l'evidenza, l'intelligibilità, l'idealità, la pensabilità, la possibilità non sono qualità inerenti all'essere, e per così dire una cotal superficie inesistente all'essere, ma esprimono solo la relazione dell'essere colla mente che lo conosce ». Bertini, Idea d'una filosofia della vita, pag. 38.

(1) Vedi S. Tommaso P. P. quest. 2. art. 3.

rizzo universale ad un fine supremo ed ultimo. Chi mai ordinò l'ammirabile sistema dell'universo? chi mai costituì il centro immobile intorno a cui da tutti i secoli incessantemente si aggira l'università dei mondi? chi ne disegnò le orbite, ne conserva le distanze e ne guida la direzione? chi fissò le alternative invariabili delle stagioni e il succedersi graduato dei giorni e delle notti? chi accordò con incantevole armonia la discordanza e la contrarietà di tante forze? chi segnò il termine al mare? chi stabilì quelle stupende leggi onde tutta quanta la natura costantemente governasi? Se quando osserviamo una bella e ben ordinata macchina, un magnifico e ben architettato edificio, conchiudiamo a diritto che vi è un buon macchinista ed un buon architetto, de' quali siffatte opere sono fattura; con maggior ragione contemplando l'universo, che è di certo tale ordinatissima ed ammirabile macchina ed edificio che infinitamente supera qualsivoglia finito ingegno, inferire dobbiamo che vi è un' infinita intelligenza autrice, ordinatrice e moderatrice di questo spettabilissimo mondo. È Dio solo che col suo atto creativo, come trae dal nulla tutte quante le cose, così in peso e misura le dispone e le regge e governa.

8. Da ultimo gli uomini tutti d'ogni età, d'ogni tempo, d'ogni clima, d'ogni condizione costantemente convengono nel riconoscere e confessare con pienezza di fede un Dio padre e signore di tutte le cose. La ferma e ragionevole persuasione, l'universale ed unanime consentimento con cui il genere umano riconosce e confessa l'esistenza di Dio, può ritenersi come una voce costante della natura, come un pronunciato certissimo del senso comune, come una verità di fatto attestata dagli annali di tutte le nazioni e barbare e colte, e comprovata dalle ultime scoperte di popoli rozzi e selvaggi. Dappertutto si scorgono templi e altari eretti al sommo Nume: nelle più orride boscaglie si osservano ostie, vittime, sacrifizi offerti al supremo Signore per tributargli osseqnio e sudditanza, o per testimoniargli un culto d'amore, o per implorarne il superno aiuto, o per placarne lo sdegno: in tutta quanta la terra si ode invocare Dio ottimo massimo e pronunciarne con venerazione il santissimo nome. Dunque dall'universale consentimento degli uomini tutti nel credere e riconoscere Dio è giuoco forza conchiudere che Dio esiste.

Articolo Secondo.

Dell' ateismo.

9. *Ateismo* vien detto l' errore sistematico di coloro che non riconoscono, o non ammettono l' esistenza di un Dio, o ne dubitano; quindi *atei*, quasi senza Dio, si dicono i seguaci di questo empio errore; e si distinguono in *negativi* se lo ignorano, in *positivi* se lo negano, in *scettici* se ne dubitano, ed in *pratici* se operano come se non esistesse Dio. Quantunque dagli argomenti addotti nella dimostrazione dell' esistenza di Dio venga evidentemente rovesciato questo falso ed empio sistema, tuttavia egli è pregio dell' opera mostrare la futilità ed assurdità degli argomenti, o piuttosto sofismi, su cui gli atei fondano il loro errore.

10. Primo. Dicono gli atei, che supposta una serie infinita di esistenti contingenti procreantisi gli uni e gli altri progressivamente all' infinito, non fa duopo ricorrere a Dio come a necessaria ragione dell' esistenza dei contingenti medesimi. Ed aggiungono, che l' universo esistente attualmente è sempre esistito e non è mai stato creato; perchè *ex nihilo nihil fit*. — Rispondiamo innanzi tutto essere impossibile a concepire una serie infinita di cause finite; perchè involge contraddizione: infatti se le cause sono finite debbono di necessità avere principio, e per quanto si vogliano aggiungere finiti a finiti, si avrà sempre il finito, si resterà sempre sul finito, e come non si potrà mai uscire dal finito, così non si potrà mai ottenere l' infinito: dunque il progresso all' infinito delle cause finite senza cominciamento e senza fine involge contraddizione. Riguardo a quel principio *ex nihilo nihil fit*, diciamo essere verissimo che il nulla per se stesso nulla possa fare, e che nell' assurda ipotesi di un nulla assoluto, o negativo, come vogliasi domandare, non potrebbe giammai esistere cosa veruna. Ma se dal nulla nulla può farsi, se attualmente e realmente il mondo esiste, e se questo mondo siccome contingente e finito non ha in se medesimo la ragione della propria esistenza, forza è che *ab aeterno* esista Dio, essere necessario ed assoluto, sapienza e potenza infinita, che dal nulla positivo, cioè dalla possibilità abbia fatto esistente e reale questo mondo

che prima non esisteva, che prima era soltanto e puramente possibile nella mente del suo eterno fattore, e che, non potendola avere in sè come contingente, ha nell'Ente supremo la ragione della sua esistenza. Arrogi che l'enunciato principio è *vero* in quanto si applica alle cause finite e seconde, ed è *falso* in quanto si applica alla causa prima ed infinita; perchè se niuna forza finita o causa seconda è capace a superare e passare la infinita distanza che corre fra il nulla e l'esistenza, la possibilità e la realtà, cotale distanza vien superata con quel semplicissimo atto creativo che solamente è proprio della forza infinita e causa prima ed assoluta. Dunque l'esistenza dei finiti e contingenti importa necessariamente la realtà assoluta dell'Ente che è Dio.

11. Secondo. Gli atei, non volendo riconoscere nè ammettere la realtà assoluta di un Dio infinita sapienza, dicono, non doversi derivare nè ripetere da altri l'ordine spettabilissimo e l'armonia meravigliosa di questo mondo che dal solo puro caso. E soggiungono essere essenziale al mondo il moto, e per conseguente essere superfluo ricorrere ad un eterno motore. — Noi rispondiamo primieramente, che come è ridicolo l'attribuire al caso la formazione d'una statua, d'un palazzo, d'una città, così è ridicola ed assurda cosa l'attribuire al caso l'esistenza e l'ordine meraviglioso di questo mondo. Inoltre, il caso o è un nulla, o è una qualche cosa: se è un nulla, nulla può fare: se è qualche cosa; allora, o è necessario, ed è lo stesso Dio; o è contingente, e dipende da Dio medesimo per esistere per operare. Rispondiamo secondariamente, che gli atei supponendo assurdamente il moto essenziale al mondo, si contraddicono; perchè l'assurda ipotesi del moto essenziale al mondo fa il mondo essenzialmente immoto. E per fermo, se il moto è essenziale al mondo, dev'essere essenziale a tutte quante le singole particelle di cui il mondo si compone ed essenziale in tutte le direzioni: ora se tutte le particelle essenzialmente si muovono, ne conseguita: 1.° che tutte le particelle necessariamente hanno a disgregarsi le une dalle altre: 2.° che è impossibile ogni fisica composizione: 3.° che il mondo fisico e materiale non può esistere, e deve da per se stesso distruggersi: 4.° che è impossibile lo stato d'inerzia nei corpi. Di poi se il moto è essenziale in tutte le direzioni, il mondo dovrebbesi muovere necessariamente in

tutte le direzioni; ma chi non ride all' udire che il mondo, od un corpo qualunque, debbasi essenzialmente e ad un tempo muoversi con eguale celerità a destra ed a sinistra, avanti ed indietro, in alto ed in basso? ei sarebbe di certo lo stesso come se fosse spinto con egual forza in tutti i punti. Ond' è da conchiudere che il mondo, secondo gli atei, perchè fornito d' un moto essenziale, è essenzialmente immobile. Ma essi confondono la mobilità col moto, quella e non questo è essenziale al mondo; il quale perchè essenzialmente inerte e mobile ha d' uopo d' una forza motrice infinita che gli comunichi il moto e ne diriga la direzione e la celerità.

12. Terzo. Oppongono gli atei, che la credenza in Dio, la quale universalmente negli uomini si osserva, devesi attribuire: 1.° all' astuzia dei principi e dei legislatori, che ricorsero a questo mezzo per farsi ubbidire e rispettare dai popoli: 2.° all' ignoranza delle cause naturali; perchè gli uomini, non sapendo spiegare i fenomeni della natura, nè assegnarne la cagione, si rivolsero a Dio facendolo autore dei medesimi: 3.° finalmente al timore, secondo quell' antichissimo detto *primos in orbe deos fecit timor.* — Rispondiamo al primo, che se l' astuzia dei principi e dei legislatori potè giovarsi della credenza in Dio, che gli uomini avevano, per farsi da questi rispettare ed ubbidire, è necessario conchiudere che gli uomini già credevano in Dio pria che astutamente si giovassero di questa credenza i principi e i legislatori; e perciò siffatta obbiezione conferma anzi che indebolire le prove dell' esistenza di Dio. Diciamo inoltre che per quanto si voglia supporre profonda l' astuzia dei principi e legislatori, questa non avrebbe mai potuto giungere a tanto da potere infondere nelle menti dei popoli il concetto di cosa che non esisteva e non potevano pensare; e che se ciò si volesse per un momento ammettere come accaduto, si potrebbe e dovrebbe assegnare il tempo, il luogo e l' autore di così bel ritrovato. Quindi è da conchiudere che la credenza in Dio è anteriore ad ogni costituzione civile, e che per niun modo potè essere stata infusa nelle umane menti dall' astuzia dei principi e dei legislatori. Rispondiamo al secondo, che se la notizia dell' esistenza di Dio traesse origine dall' ignoranza delle cause naturali, grado grado che questa ignoranza venne a dissiparsi avrebbe dovuto altresì scemare e poi sparire affatto cotale notizia: ma al contrario

vediamo che la notizia e la credenza in Dio tanto più pura o spoglia di materialità divenne, tanto più largamente si diffuse; e meglio si avvivò e rinforzò, quanto più progredirono le scienze fisiche e naturali e maggiormente si estesero i loro lumi. Rispondiamo al terzo, che quantunque si possa opinare con G. B. Vico, che il timore sia stato potente cagione presso gli uomini barbari e selvaggi a ridestare nelle loro menti l' idea d' una Divinità e a farvi rivolgere i loro pensieri; tuttavia non potè mai il timore creare una tale idea nelle menti umane, nè produrvi la credenza in Dio; perchè primieramente gli uomini non avrebbero potuto temere ciò che non avessero mai conosciuto in modo alcuno, nè ciò in cui non avessero mai creduto; e secondariamente perchè in caso diverso gli uomini concepirebbero Dio come un mostro di crudeltà e di ferocia, solamente capace a fare il male e non il bene, ed oggetto di terrore e d' odio anzichè di fiducia e di amore.

Capo II.

DEGLI ATTRIBUTI DIVINI METAFISICI

13. Si addimandano *attributi divini* quelle perfezioni che si concepiscono di Dio come altrettante sue proprietà; e si dicono *metafisici* se si concepiscono come fluenti dall' essenza divina, e *morali* se si pensano come appartenenti alla divina personalità. L' essenza reale dell' Ente è sovrintelligibile, e quindi inescogitabile, almeno negli ordini presenti, dalle menti umane: Dio è tutto puro e semplicissimo atto e infinitamente comprende tutte le perfezioni infinite, che con esso s' immedesimano; così che quanto si concepisce essere proprio di Dio, tutto è essenziale, necessario, infinito ed assoluto. Quando poi per essenza divina vogliasi intendere quel concetto razionale che primo e immanentemente ha lo spirito nostro pensando Dio, e che rappresenta come a dire il centro degli attributi divini senza del quale non fia mai che se ne possa pensare alcuno, allora diciamo che l' essenza divina, così intesa e che può dirsi razionale, si concepisce costituita e riposta nella necessità assoluta ed autonomia sostanziale dell'essere infinito di Dio, la quale dagli scolastici veniva espressa e significata

colle voci *aseità* e *infinità radicale*. Egli è d' uopo avvertire, che quantunque tra la divina essenza e le sue perfezioni e tra le une e le altre di queste vi sia identità assoluta e reale, essendo Dio tutto e purissimo atto, ciò non di meno la mente umana contingente e finita distingue in Dio l' essenza dagli attributi e questi gli uni dagli altri; ma cosifatta distinzione non è punto reale nè oggettiva, ma solamente ed affatto *mentale* e *soggettiva*.

Articolo Primo.

Dell' unità di Dio.

14. Fra gli attributi metafisici di Dio abbiamo principalmente a notare l'*unità*, l'*infinità*, l'*immensità* e l'*immutabilità*. — Dio è *unità assoluta*, vale a dire è assolutamente uno; perchè non solo è essenzialmente identico a se stesso e indiviso, ma esclude altresì qualunque essere uguale a sè. L' unità, quale si concepisce propria della divina essenza, è assoluta, infinita e semplicissima; se, a prima vista, questo concetto dell' unità divina sembra implicare contraddizione, siffatta contraddizione non è che apparente e svanisce tosto che seriamente vi si rifletta: perocchè l'infinito non potendosi da mente finita apprendere se non imperfettamente, si concepisce l'unità infinita come un numero indivisibile e infinito rimovendo da esso ogni imperfezione ed ogni limite; di modo che si concepisce Dio come solo nella sua unità immensa, incircoscritta e indivisibile, identico a se stesso, ed escludente in qualunque senso e rispetto qualunque essere quale egli è.

15. L' unità assoluta di Dio per molte ragioni si può dimostrare. 1° Dio è essenzialmente infinito: l' infinito è essenzialmente uno; perchè non si può concepire diviso e moltiplicabile: Dunque Dio è essenzialmente uno. Se Dio non fosse infinitamente uno, vi potrebbero essere e si potrebbero concepire più infiniti: ma è assolutamente impossibile che vi possano essere e si possano concepire più infiniti: dunque Dio è infinitamente uno. Nell' assurda ipotesi di più infiniti, questi si comprenderebbero a vicenda ed a vicenda si escluderebbero: se uno non comprende l' altro, cessa di essere infinito; se lo comprende, quello che è compreso cessa di essere infinito; se

non si comprendono a vicenda, si escludono, e come esclusi sono circoscritti, e non possono essere nè concepirsi infiniti: se si comprendono a vicenda, si limitano, e come limitati non possono essere nè concepirsi infiniti: dunque ripugnano più infiniti; perciò Dio, siccome infinito, è assolutamente uno. 2° Il concetto che abbiamo di Dio come Ente sommo ed assoluto importa necessariamente che tutte quante le cose ed esistano e si pensino dipendenti da lui, come da causa assoluta, indirizzate a lui come a fine ultimo, poggiate in lui come in sostanza prima: ora nella ripugnante supposizione di più Dii, o essi sarebbero vicendevolmente gli uni dagli altri agli altri e negli altri, come altrettanti principii, fini e sostanze assolute, quindi nessuno si potrebbe pensare Ente sommo ed assoluto e nessuno sarebbe Dio; o niuno di essi sarebbe dall'altro all'altro e nell'altro, ed allora niuno sarebbe causa assoluta, fine ultimo, sostanza prima, quindi niuno si potrebbe pensare assolutamente sommo e niuno sarebbe Dio: dunque Dio, siccome sommo, è assolutamente uno. 3° Ciò che involge contraddizione non può essere: ma il concetto di più Dii involge contraddizione: dunque più Dii non puonno essere nè concepirsi. Se più Dii esistessero, questi o sarebbero fra loro identici ed eguali, od al contrario: nel primo caso niuno sarebbe Dio; perchè *il meglio e il più perfetto* esclude necessariamente ed assolutamente identità ed uguaglianza con altri; nel secondo caso non potrebbero essere nè concepirsi perfettissimi: dunque in entrambi i casi niuno sarebbe Dio; e perciò è evidente che più Dii non possono esistere nè concepirsi. 4° Arrogi in ultimo, che la stessa unità d'accordo, d'ordine e d'armonia, che meravigliosamente splende nell'universo, non può esistere nè si può altrimenti pensare che come l'impronta di Dio, creatore, ordinatore e conservatore sapientissimo, assolutamente uno.

16. Negano l'unità assoluta di Dio li politeisti e li dualisti. Il *politeismo* è l'errore di coloro che riconoscono e adorano più Dii: questo grossolano e superstizioso errore talmente ripugna al senso comune che non può attechire se non presso gli uomini i più incolti e rozzi e in tempi di ignoranza e di barbarie; conciossiacchè si abbia dalla storia che quantunque la plebe degli antichi egizii, greci, romani, ecc. adorasse una quantità di Dii, tuttavia quando d'improvviso accadeva una qualche sventura pubblica o privata, allora levavano le mani

al cielo ed invocavano il grande, il vero, il sommo Dio; e sebbene i sapienti rispettassero questa popolare superstizione ed in pubblico professassero il culto a molti Iddii, ciò non di meno in privato deridevano il politeismo e non ammettevano che una sola Divinità. Arrogi che il significato della voce Dio in quei tempi di superstiziosa ignoranza era molto dubbio ed elastico; perchè con tal nome si domandavano in vita e dopo morte coloro che per le loro gloriose geste ed eroiche virtù si rendevano benemeriti della patria. Del resto quanto sia assurdo il politeismo risulta evidentemente dalle ragioni sovrindicate.

17. Il *Dualismo* è il sistema di coloro che non sapendo spiegare l' esistenza del bene e del male sotto il governo di Dio assolutamente uno, ammettono due principii eterni ed infiniti, l'uno buono per essenza, e l' altro per essenza malvagio. Quest' errore fino dalla più remota antichità si diffuse presso alcuni popoli orientali e specialmente presso i Persi e più e più volte si rinnovò con forme diverse fintantochè quasi si estinse colla setta de' manichei. Le ragioni che dimostrano l' unità assoluta di Dio dimostrano altresì l'assurdità del dualismo: la quale acciocchè in maggior luce si mostri, giova avvertire che i due principii, l' uno buono l' altro malvagio, per la necessaria ed assoluta opposizione di loro natura riuscirebbero sempre e totalmente inoperosi; perchè come il principio del bene si opporrebbe alla produzione del male, così il principio del male si opporrebbe alla produzione del bene, e l' azione dell' uno, supposta infinita, sarebbe impedita dall' azione dell' altro egualmente infinita: dunque anche supposti i due principii sarebbe impossibile l'esistenza del bene e del male. Arrogi infine che questi due principii, non che operare, non potrebbero in modo alcuno esistere; perchè a vicenda e di necessità si distruggerebbero.

Articolo Secondo.

Dell' eternità, infinità, immensità ed immutabilità di Dio.

18. L' unità assoluta dell' essere importa necessariamente, come sue essenziali proprietà, l'eternità, l'infinità, l'immensità, l' immutabilità e simili infinite perfezioni. — Si addimanda *eternità* il pieno e perfetto possesso d' una vita interminabile; e si concepisce come un continuo, puro e semplicissimo atto senza principio e senza fine. L'eternità si distingue dal tempo, che inchiude principio, fine e successione; e si distingue dall' evo futuro, ossia immortalità che inchiude principio e non ha termine. — Dio è l' Ente, vale a dire l' essere necessario, in cui l' essenza s' identifica coll' assoluta realtà; ma l' Ente, come necessario ed assoluto è tutto e puro atto, ed esclude ogni principio e fine, vale a dire è essenzialmente eterno; dunque Dio è eterno.

19. L' *infinità* si concepisce come una assoluta e somma realtà escludente qualunque termine nell' essere e nelle perfezioni: cotalchè è essa medesima una perfezione somma ed assoluta; perchè comprende ogni qualunque perfezione, non conosce limite nè difetto, e non ammette modo nè misura. — Dio non si può altrimenti concepire che come ciò di cui nulla di meglio nè di più perfetto possa esistere o concepirsi; ora ciò che è il meglio e il più perfetto non può ammettere limite alcuno nè difetto nell' essere e nelle perfezioni; dunque Dio non può altrimenti concepirsi che come infinito. Inoltre Dio è essenzialmente necessario ed autonomo: ma ciò che è necessario ed autonomo importa essenzialmente l' essere ed ogni qualunque perfezione in atto, ed esclude qualsiasi potenzialità termine e misura nell' essere e nelle perfezioni; dunque Dio è essenzialmente infinito. Da ultimo il finito non può esistere nè concepirsi senza l'infinito: dunque l'infinito è in atto. Ma l' infinito in atto è Dio; quindi Dio realmente è in atto infinito.

20. L' *immensità* è quella perfezione infinita per cui Dio è sostanzialmente ed intimamente presente a tutte le cose:

quest' infinita perfezione esclude qualunque siasi limite e confine nella sostanziale presenzialità di Dio in tutte le cose. — Dio è perfettissimo; dunque da niuna cosa può essere limitato o circoscritto. Come causa assoluta e creatrice trae continuamente dal nulla tutte quante le cose; come sostanza prima ed assoluta continuamente le compenetra e le sostiene; quindi Dio per l'atto creativo opera continuamente nelle cose, continuamente in esse operando sostanzialmente le compenetra, e sostanzialmente compenetrandole è continuamente e sostanzialmente presente a tutte le cose; dunque Dio è immenso.

21. *Immutabilità* vien detta quella perfezione per cui Dio non è punto capace di veruna mutazione. Una cosa per tre maniere può mutarsi: 1° per rispetto all' essere sostanziale: 2° per rispetto alle perfezioni ed ai modi: 3° per rispetto alle operazioni. Da ciò conseguita che l' immutabilità assoluta esclude la capacità d' ogni qualunque specie o maniera di mutazione. — Dio è assolutamente immutabile: imperocchè è per essenza necessario e tutto puro e semplicissimo atto; ciò che è per essenza necessario, e tutto puro atto è pure per essenza assolutamente immutabile, vale a dire non è capace di cangiamento almeno nel suo essere sostanziale, non è suscettibile di passaggio alcuno dal possibile al reale, dalla potenza all'atto; dunque Dio è assolutamente immutabile. Dio è infinitamente perfetto: ciò che è infinitamente perfetto comprende infinitamente tutte le infinite perfezioni, esclude come impossibile qualunque cangiamento dalla perfettibilità alla perfezione e qualunque aumento o diminuzione delle sue stesse perfezioni: dunque Dio è assolutamente immutabile e non è punto capace di mutazione alcuna nelle sue perfezioni. Infine Dio è assolutamente immutabile nelle sue operazioni. Le estrinseche operazioni di Dio tutte si riducono all' atto creativo, che è uno e semplicissimo in sè quantunque vario e molteplice nel suo termine estrinseco: ora l'atto creativo considerato (ontol. §. 24) intrinsecamente e rapporto alla sua immanenza nell' Ente è necessario, eterno, infinito e sempre uniforme a se medesimo; e quindi non è soggetto a variazione o mutazione di sorta, ma la variazione, o mutazione, o successione solamente può cadere nel termine estrinseco di esso atto: dunque Dio anche nelle sue estrinseche operazioni è assolutamente immutabile.

22. Per la qualcosa non si può opporre contro la divina

assoluta immutabilità, che la creazione siccome temporanea importa il concetto d'una mutazione in Dio, che da non creante è fatto creante; perchè distinti i tre rapporti dell'atto creativo è agevole conoscere che soltanto il termine estrinseco dell'atto creativo è quello che si muta passando dalla possibilità alla realtà e dalla potenza all'atto, e che per la sua estrinsecità è necessariamente temporaneo, contingente e in diverse guise modificabile; quando invece avuto riguardo all'intrinseca immanenza dell'atto creativo nell'Ente si concepisce Dio *ab aeterno* creante senza il termine estrinseco, cioè senza il creato; e per conseguente non si può altrimenti concepire Dio che come assolutamente immutabile. Nè si dica che ammessa l'immutabilità assoluta di Dio si nega la libertà divina nella creazione e la contingenza delle create cose: imperocchè sta contro ciò quanto si è detto intorno i tre rapporti dell'atto creatiro. La libertà di Dio è infinita e perfettissima, e per niun modo si può pensare a foggia della nostra finita, fiacca e soggetta ad errore e pentimento; essa trovasi nella pienezza della sua infinitudine, nella relazione o attinenza fra l'intrinseco ed immanente atto creativo e il termine estrinseco di esso atto; e le create cose, consistendo appunto nel termine estrinseco dell'atto creativo, mentre sono liberamente create da Dio non possono non essere contingenti, finite e temporanee.

Capo III.

DEGLI ATTRIBUTI PERSONALI DI DIO.

23. Dio come è perfettissimo così non si può altrimenti concepire che come principio intelligente attivo, supremo ed incomunicabile in un grado assoluto e infinito; e però evidentemente si scorge che Dio possiede in sommo grado la personalità. La personalità divina non è a guisa della nostra limitata ed imperfetta, ma è infinita e perfettissima come la sua divina essenza: quindi è che gli attributi personali di Dio quantunque si possano rappresentare per una certa analogia secondo il concetto che abbiamo delle nostre perfezioni, tuttavia è assolutamente necessario togliere dal concetto, che in siffatta maniera ce ne formiamo, ogni ombra di limite, di

restrizione e di difetto; è necessario concepire gli attributi personali di Dio infinitamente diversi nella loro essenza dalle nostre perfezioni ed infinitamente a queste superiori; ed è insomma necessario aver sempre dinanzi alla mente e ritenere che tra le proprietà di Dio e quelle dell' uomo non può trovarsi altra analogia che quella solamente *estrinseca* ed assai imperfettamente, altrimenti trasportati dall' immaginazione è agevole cosa cadere nell' antropomorfismo.

24. L'*antropomorfismo* è l' errore di coloro che si rappresentano Dio sotto forma umana. Tre specie di antropomorfismo si possono distinguere: 1° il *materiale*, proprio degli idolatri, che dà a Dio un corpo; 2° il *morale*, proprio della plebe giudaica e dei cristiani ignoranti o male istruiti, che ascrive a Dio la sensibilità interna, cioè gli affetti e le passioni: 3° l' *intellettivo metafisico*, proprio di alcuni filosofi, i quali attribuiscono a Dio l' intelletto, la volontà e gli altri personali attributi come sono nell' uomo, e sebbene di gran lunga più squisiti ed eccellenti, pure della medesima essenza. — A confutare l' antropomorfismo di qualunque specie esso sia, basti considerare che tra la personalità di Dio e quella dell' uomo non v' ha analogia e somiglianza alcuna in quanto all' essenza; e che perciò gli attributi personali di Dio sono nella loro essenza perfettissimi ed infinitamente più eccellenti delle perfezioni umane. E di vero, in Dio l'attività intelligente è l'essenza, cioè lo stesso essere necessario *Dio*, invece nell'uomo l'attività intelligente è l'esistenza, cioè la realtà dell'essere contingente *uomo:* ora tra l' Ente *Dio* e l'esistente *uomo*, vale a dire tra il necessario e il contingente vi è un divario infinito: dunque l'attività intelligente di Dio, cioè la personalità divina, è nell' essenza infinitamente diversa dalla personalità umana; cotalchè è da conchiudere che l' antropomorfismo è falso ed assurdo.

Articolo Primo.

Della Sapienza, Potenza e Bontà di Dio.

25. Fra gli attributi personali di Dio notiamo principalmente la sapienza, la potenza e la bontà. — Dio siccome infinitamente perfetto è infinitamente intelligente ed intelligibile, cioè pensa, intende e conosce infinitamente se stesso e tutte

le infinite cose possibili non meno che le reali; dunque ha scienza infinita. La scienza in quanto accompagna l' attività e l' operare, di guisa che l' operare abbia sempre un fine degno dell' agente e corrisponda e consegua infallantemente il suo fine, costituisce la sapienza; la quale di certo è necessariamente tale quale la scienza e l' attività dell' essere; ma la scienza come l' attività di Dio è infinita; dunque la sapienza di Dio è pure infinita. Imperocchè la scienza divina non è una qualità, un' accidente, un modo inerente alla sostanza di Dio; ma è una e medesima cosa colla sostanza divina anzi è la stessa divina sostanza; dunque la scienza divina è infinita come è infinita la divina sostanza; e perciò Dio è infinita sapienza. La scienza divina come essenzialmente infinita e perfettissima non può concepirsi discorsiva come la nostra, non ammette passato, nè futuro, nè alcuna cosa di ignoto o di occulto, ma è semplicissima, immanente, infallibile, sempre in atto e, come a dire, intuitiva.

26. Nell' essere personale la volontà segue necessariamente l' intelligenza, che è quanto dire che tale è la volontà dell' agente quale ne è l' intelligenza; ma in Dio l' intelligenza è infinita; dunque la volontà in Dio è pure infinita. Come la divina intelligenza pensando le possibili cose è la ragione della loro pensabilità ed intelligibilità, così la divina volontà volendo ed effettuando le cose è la ragione della loro realtà ed esistenza. La volontà divina non ha limiti, non inchiude difetti e non conosce confini; Dio può ciò che vuole (1); dunque per questo rispetto la divina volontà è *infinita potenza*, o come altri dicono onnipotenza: e però così la volontà di Dio è causa effettrice di tutte quante le cose esistenti come l' intelligenza di lui ne è la causa esemplare. Dio è attività somma e infinita; dunque intende ed opera infinitamente, ed operando ama le operate cose; ma operare ed amare è volere, ossia nell' azione immanente accompagnata dall' amore dell' attività intelligente sta la volontà; quindi Dio è volontà somma e infinita; perchè infinitamente intende, opera ed ama —. Dio, essendo

---

(1) Vuolsi così colà dove si puote
Ciò che si vuole....
Dante Canto III e V,

infinita intelligenza, non può errare e tutto conosce infinitamente e con un sol atto, ed essendo infinita volontà, tutto può sapientemente e tutto vuole perfettamente ed in conformità della sua divina intelligenza: cotalchè la divina volontà operante in perfetto accordo colla divina intelligenza si concepisce a diritto come l'eterna ragione delle cose.

27. La bontà è la somma perfezione di qualsivoglia essere; ma Dio è l'essere infinitamente perfetto; perchè è ciò di cui nulla di meglio nè di più perfetto può essere o concepirsi: dunque Dio è infinita bontà. La bontà divina essendo infinita non si può da noi concepire che imperfettamente e per una certa analogia estrinseca colla bontà nostra, così che si pensa e concepisce come un' infinita e perfettissima armonia delle infinite operazioni di Dio colla sua infinita divina natura; e poichè la bontà si concepisce necessariamente come di sua natura diffusiva di sè, quindi l'infinita divina bontà ci si rappresenta quale costante e sapientissima volontà di Dio nel dare e conservare alle create cose l'esistenza, la vita e le perfezioni proprie della loro essenza e secondo la natura loro e nell'indirizzarle tutte al fine per cui sono create.

Articolo Secondo.

Della libertà divina.

28. A meglio intendere e più chiaramente conoscere la volontà o potenza infinita di Dio, egli è duopo che ci soffermiamo alquanto per considerarne ed investigarne (per quanto è concesso alla finita intelligenza nostra) la libertà che essenzialmente l'accompagna e n'è, come a dire, il compimento e la perfezione; la qual libertà è infinita e perfettissima, essendo tutte le perfezioni divine essenzialmente infinite. A formarci della libertà divina un concetto meno imperfetto che sia possibile egli è necessario primieramente avvertire che distinguiamo in Dio due specie di atti; gli uni hanno un termine intrinseco e riguardano lo stesso e il solo essere divino, e si dicono *interiori;* gli altri hanno un termine estrinseco, riguardano l'attuazione dei possibili e si riducono all'atto creativo, e si dicono *esteriori:* per gli uni diciamo che Dio opera *ad intra,* per gli altri che opera *ad extra.* E di vero,

Dio, in quanto conosce ed ama se stesso, agisce interiormente e questi suoi atti terminano nel suo essere divino e sono assolutamente necessari, non potendo non conoscere e non amare se stesso; in quanto nella sua intelligenza infinita riguarda e intende i possibili (suoi eterni pensieri) e nella sua infinita volontà riguarda e vuole i possibili (sue eterne volizioni), l' atto intellettivo e volitivo di Dio sebbene nella sua immanenza interna sia necessario ed immutabile, tuttavia nella sua attinenza esterna si riferisce ad un termine estrinseco, e per questo rispetto l' atto addiventa esteriore ed in questa sua relazione o attinenza estrinseca l' atto è infinitamente libero. Nell' attinenza estrinseca dell' atto divino sta l' operare *ad extra*, in essa consiste l' attuazione dei possibili e la libera scelta dei medesimi; i quali sono non meno eterni pensieri dell' infinita intelligenza che eterne volizioni della volontà infinita di Dio: la scelta estrinseca, terminando all' estrinseco che è l' attuazione e l' esistenza dei possibili; e quantunque la potenza intrinseca della scelta sia eterna ed infinita, pure il termine di questa scelta è necessariamente estrinseco e con ciò finito e temporaneo, siccome quello che dipende assolutamente dalla libera scelta di Dio. Dunque Dio nel suo operare *ad extra* è assoluto padrone dei propri atti, e per conseguente è potenza infinita infinitamente libera.

29. Secondariamente è da notare, che come Dio è tutto e purissimo atto e le sue infinite perfezioni s' identificano colla sua infinita essenza, così la divina libertà s' immedesima coll' essere e le perfezioni di Dio, ed è, come l' intelligenza e la volontà, infinita e perfettissima. Gli atti dell' operare di Dio *ad extra* si riducono a quello semplicissimo che è l' atto creativo; il quale non solo è perfettamente libero, ma è la stessa infinita libertà di Dio. L' atto creativo esclude dall' estrinseco ogni forza, ogni specie di causa, di stimolo, di motivo; perchè prima della creazione non v' è che Dio; ed esclude dall' intrinseco qualsiasi necessità od esigenza di natura; perchè la sua natura è l' essere assoluto ed infinito, l' assoluto e l' infinito è perfettissimo e beatissimo in sè, e la creazione nulla può aggiungere e nulla può togliere al suo essere intrinseco. Infine Dio è puro e semplicissimo atto; quindi il suo atto creativo non ammette principio, nè fine, nè mezzo fuori di sè; egli solo è principio, fine e mezzo a se stesso ed al suo ope-

rare; egli è sapienza e potenza infinita, e però il suo atto creativo non può non essere assolutamente libero, anzi è la stessa divina libertà assoluta, infinita e perfettissima.

30. A fine di meglio chiarire il concetto che possiamo formarci della libertà divina e di sceverare da esso più facilmente ogni elemento d'imperfezione, giova assaissimo confrontarlo con quello che abbiamo della libertà umana ed indicare il divario infinito che fra l' una e l' altra intercede. Ora da così fatto confronto evidentemente risulta che: 1.° La libertà divina è infinita in sè e nel suo esercizio, è perfettissima, e quindi ne è impossibile assolutamente in Dio l' abuso; la libertà umana è finita in sè e nel suo esercizio, è imperfettissima e soggetta all' abuso: 2.° La libertà in Dio è sempre efficacissima, il suo esercizio non può essere attenuato, o impedito, o soffocato da niuna causa, essa è eterna come Dio e non ammette processo d' incremento nella sua attività; nell' uomo invece riesce di sovente inefficace e vana, potendo essere da interne od esterne cagioni scemata nel suo esercizio, o infiacchita, o depressa, la sua attività si sviluppa a grado a grado e cresce in ragione diretta dello sviluppo dell' intelligenza, ed è temporanea come l'uomo che n' è fornito: 3.° La libertà in Dio importa un'essenziale autonomia, è causa prima ed assoluta di tutti i suoi atti *ad extra*, ed è affatto indipendente dal termine estrinseco di questi suoi atti; nell' uomo al contrario è contingente, si riferisce a Dio, come a suo principio e sorgiva, da cui dipende nella sua esistenza e nel suo esercizio, ed è soltanto causa seconda de' suoi propri atti: 4.° La libertà in Dio non ha altra norma, o régola, o legge che ne guidi e diriga gli atti se non se stessa, essendo identica all' eterna ragione di tutte le cose ed immedesimandosi assolutamente coll' infinita essenza di Dio e le infinite di lui perfezioni; nell'uomo al contrario ha d' uopo necessariamente d' una legge estrinseca a se stessa ed oggettiva, epperò è guidata, diretta e governata dalla suprema legge, che non solo è essenzialmente dalla natura dell' uomo diversa, ma gli è infinitamente superiore: 5.° La libertà in Dio esclude ogni sorta di capriccio, ogni successione e moltiplicità di atti, essendo Dio infinita sapienza ed essendo l' atto creativo uno e semplicissimo; esclude ogni sospensione fra il bene ed il male, non potendo il male essere in modo alcuno termine degli atti di Dio; esclude ogni possibilità di conflitto tra la ragione e gli affetti

essendo Dio per essenza somma infinita perfezione ed essendo in lui tutto perfettissimo: ma nell' uomo all' opposto avendo luogo ignoranza, passione e mutabilità di consiglio, la libertà può confondersi col capriccio, di sovente trovasi in bilico fra il bene ed il male, in conflitto fra la ragione ed il senso, sempre soggetta a variare proposito, ed i suoi atti sono moltiplici, successivi e spesso interrotti: 6.°. Da ultimo, la libertà divina non è termine di alcun atto di nessuna causa fuori di Dio, è assolutamente creatrice, e creando trae dal nulla la reale sostanzialità del suo termine estrinseco; la libertà umana invece non produce altro che una reale modalità, cioè la qualità effettiva dell' atto libero, la quale consiste in quel nesso dell' azione onde il soggetto agente si unisce e congiunge coll' oggetto, ossia termine del suo proprio atto, e questa produzione della libertà umana non si opera per una virtù che l' uomo possegga in proprio, ma soltanto per virtù partecipata e sempre dipendente dall' atto continuo della causa prima ed assoluta; quindi l' umana libertà è termine estrinseco dell' azione divina libera e creatrice, di cui è riverbero, immagine e partecipazione, e con cui ha qualche analogia. Ma quest' analogia è affatto estrinseca, è tale quale può trovarsi tra il tipo o modello infinito e l' immagine o copia finita, tra l' Ente e l' esistente, tra il Creatore e la creatura, tra il Necessario e il contingente, tra Dio e l' uomo. Dunque la libertà divina è nella sua essenza e natura infinitamente diversa dalla libertà umana.

31. Di qui apparisce l' assurdità di quella dottrina degli antichi, che ammetteva un *fato superiore a Dio.* Ma poichè non tutti avevano uno e medesimo concetto del fato, quindi nacquero molte e diverse forme o specie di fatalismo. Noi però intendiamo di presente accennare a quella dottrina nata in parte dall' ignoranza ed in parte dall' immaginazione de' poeti, secondo la quale, il *fato* era una potenza superiore alli Dii che non potevano eseguire nè fare se non quanto stava scritto nell' inesorabile libro di esso fato: tale infatti ci viene rappresentato dai poeti più antichi e dalle tradizioni più rimote della Grecia: egli è premendo le orme di Esiodo e di Omero che Virgilio pone in bocca di Giove *me quoque fata regunt.* — Alla confutazione di questa dottrina per ciò che riguarda il proposito nostro ci limitiamo ad osservare sola-

mente che l' esistenza d' un fato superiore alla divinità è assolutamente impossibile: 1.° perchè Dio non può avere alcuna cosa superiore a sè; 2.° perchè involge contraddizione un essere necessario, eterno e ad un tempo privo di sapienza e di libertà, appunto come si voleva, e s' immaginava che fosse il fato: 3.° perchè ammesso un fato superiore a Dio, Dio cessa di essere perfettissimo, infinita sapienza ed assoluta libertà, nè più si può concepire come tale: 4.° perchè così fatta dottrina negando a Dio la libertà, necessariamente la nega eziandio all' uomo, e per conseguente ripugna alla coscienza, all' esperienza, alla ragione ed al senso comune: 5.° perchè infine sono assurde e perniciose le conseguenze che direttamente nascono dal fatalismo, delle quali prima sarebbe la negazione di Dio.

Capo IV.

DELLE RELAZIONI DI DIO COL MONDO.

32. Le relazioni di Dio col mondo si compendiano nell' atto creativo, che è la somma di tutte le relazioni che possono intercedere tra l' Ente e l' esistente. Quantunque l' atto creativo sia assolutamente uno e semplicissimo in sè, nondimeno, avuto riguardo al mondo che ne è il termine estrinseco ed al concetto imperfetto che abbiamo degli attributi personali di Dio principio d' un tal atto, noi possiamo considerarlo sotto tre distinti aspetti che ci appresentano tre distinte relazioni di Dio col mondo; poichè possiamo noi considerare nel mondo tre distinti rispetti o forme di assoluta dipendenza da Dio, vale a dire in quanto consideriamo il mondo nell' atto per cui dalla possibilità passa alla realtà, ossia è fatto esistente; in quanto lo consideriamo nell' atto per cui dura e continua nell' esistenza; ed in quanto lo consideriamo nell' atto per cui esistente muove e volge dal principio al fine, cioè nell' atto per cui è indirizzato a raggiungere il fine a cui è la sua esistenza ordinata. Questo triplice rispetto per cui si può considerare il mondo, ci fa distinguere tre maniere di estrinseca manifestazione dell' atto creativo nel mondo, suo termine esteriore, e quindi tre aspetti, o manifestazioni di Dio: concios-

sìacchè Dio ci si rappresenti è manifesti come *infinita potenza* che per l'atto creativo trae dal nulla, cioè fa esistente il mondo, come *infinita sapienza* che per l'atto creativo continua a creare il mondo, cioè ne conserva ed attua continuamente l'esistenza e le perfezioni, e come *infinità bontà* che per l'atto creativo si espande e difonde non tanto creando e conservando il mondo quanto governandolo, cioè dirigendone la vita e l'esplicamento d'ogni attività, onde l'esistenza valga a conseguire quel fine per cui è creata e conservata. Dunque noi nella nostra mente finita ed imperfetta distinguiamo tre relazioni di Dio col mondo, che sono la *creazione*, la *conservazione*, e il *governo*, ossia provvidenza: per la prima si manifesta nel mondo la divina potenza, per la seconda la divina sapienza, per la terza la divina bontà.

33. La *creazione* si concepisce come una semplicissima e infinita operazione di Dio *ad extra*, o, meglio ancora, come quell'atto semplicissimo della divina volontà, potenza infinita, che trae dal nulla e fa esistente la sostanzialità del mondo e di tutte quante le cose ch' in questo si comprendono. La creazione è un vero ed un fatto primitivo; e quantunque a rigor di logica non si possa *direttamente* dimostrare, tuttavia ne abbiamo l'intuito originario e permanente, ne siamo di continuo spettatori, e possiamo dimostrarlo indirettamente; perchè se dall'un lato risulta abbastanza chiaramente dal concetto che abbiamo di Dio come causa assoluta prima ed effettrice, dall'altro lato apparisce evidente dal concetto che abbiamo dell'esistenza del mondo contingente e finito, di cui non si può in modo alcuno spiegare il principio e l'esistenza se non per la creazione, quando non vogliansi ammettere le più mostruose, contraddizioni e gli assurdi più empi e perniciosi (vedi Ontol. sez. 2.ª).

34. Negano la creazione i fautori e i seguaci del *panteismo*, che è quel sistema che non ammette se non una unica sostanza assoluta e infinita, di cui gli esistenti finiti non sono che modi od accidenti. Il panteismo, considerato per rispetto alla natura dell'unica sostanza, può essere *materiale*, o *spirituale* secondo che è materia o spirito l'unica sostanza: considerato per rispetto alla sua forma speciale, può essere *emanatistico*, o *idealistico*, o *realistico*. Il panteismo emanatistico, confondendo in una la sostanza di Dio e del mondo, riguarda il

mondo non altrimenti che come una generazione, o esplicazione, o evaporazione della sostanza divina, la quale si dilata e propaga per tutto senza moltiplicarsi; quindi all'idea di creazione sostituisce un fantasma grossolano ed assurdo, dedotto dalle cose sensibili: l'idealistico è quello che priva affatto i fenomeni d'ogni realtà, li riguarda non solo quali semplici apparenze, ma come mere illusioni ed un puro nulla; non riconosce altro che una realtà unica, la sostanza assoluta: il realistico è quello che sebbene convenga cogli altri nell'ammettere una sostanza unica ed assoluta, ciò non di meno dagli altri si distingue nel riconoscere una tal quale realtà nei fenomeni; perchè li riguarda non già come sostanziale esplicazione dell'essere assoluto, ma come attributi o modificazioni immanenti o transeunti dell'unica e infinita sostanza. Dalle quali cose chiaramente risulta, che il panteismo qualunque ne sia la forma ha due essenziali caratteri, che sono l'unità di sostanza e la negazione od esclusione d'ogni qualunque propriamente detta creazione di sostanze; ma con questo solo divario che gli emanatisti riconoscono una semplice esplicazione della sostanza unica, gli idealisti rigettano ogni produzione reale, i realisti divisi in due classi, altri negano ogni vera creazione e riguardano gli attributi e le modificazioni mondiali come eterne, altri ammettono una qualche creazione di semplici modi e non già di sostanze.

35. Il panteismo, sotto qualsivoglia forma venga rappresentato, involge tali e tante contraddizioni che è impossibile a pensarsi. E di vero, niuna cosa può concepirsi constare di attributi che evidentemente si oppongano ed a vicenda si distruggano: ora quali concetti più opposti ed a vicenda più distruggentisi che il semplice e 'l composto, il perfetto e l'imperfetto, l'eterno e 'l temporaneo, l'infinito e 'l finito, l'immutabile e 'l mutabile, l'immenso e 'l circoscritto, l'assoluto e 'l relativo, il necessario e 'l contingente, l'uno e 'l moltiplice? Ma la mente nostra non può altrimenti concepire l'Ente Dio che come uno, assoluto, necessario, immenso, immutabile, infinito, eterno, perfetto e semplicissimo; all'opposto non si può altrimenti concepire nè conoscere l'universo che come moltiplice, contingente, relativo, circoscritto, mutabile, finito, temporaneo, imperfetto e composto. Dunque egli è affatto impossibile pensare che il mondo e Dio siano sostanzialmente

una e medesima cosa; perchè quest' identità sostanziale di Dio col mondo involge manifeste contraddizioni, siccome quella che di necessità dovrebbe constare di attributi opposti ed a vicenda distruggentisi. Il mondo quale esiste e da noi si conosce esclude assolutamente l'identità sostanziale con Dio, ed al contrario importa evidentemente una necessaria distinzione e diversità ed un' assoluta dipendenza dall' Ente, Dio: imperocchè il mondo come moltiplice, importa l'Uno che lo unisca ed ordini, come contingente il Necessario per cui e da cui esista, come relativo l' Assoluto a cui si riferisca, come circoscritto l' Immenso che lo compenetri, come mutabile l' Immutabile che lo regga, come finito l' Infinito che lo termini, come temporaneo l' Eterno che lo comprenda, come imperfetto il Perfetto che lo perfezioni, come composto il Semplice che lo accordi, in una parola come *esistente* importa di necessità l' *Ente che lo crei*. Dunque il panteismo involge contraddizione (1).

36. L' altra relazione di Dio col mondo è la *conservazione*, che è la continuazione dello stesso atto creativo per cui Dio continua a conferire alle create cose l' esistenza e l' attività

(1) Per fermo che nessuno sistema filosofico ha potuto radunare in un essere solo caratteri più ripugnanti di quelli che il panteismo è costretto ad ammassare nel suo assoluto. Nè giova a sfuggire l' assurdo il dire che l' assoluto rivesta forme finite bensì di natura, ma infinite di numero: imperocchè il rimedio è peggiore del morbo; l' infinità del numero non può di certo supplire alla limitazione delle forme in sè stesse, ed anzi che scemare aumenterebbe l' assurdo. L' assoluto, se è infinito, infinito dev' essere per ogni rispetto, quindi non può essere determinato da alcuna forma finita, nè può rivestirla; la quale, fatta astrazione dal numero, essendo di sua natura finita, contingente, mutabile e relativa, basta per sè sola a distruggere la natura infinita dell' assoluto, di cui sarebbe una determinazione ripugnante, o un modo di essere contraddittorio. Nè si può evitare l' altro assurdo del numero infinito di forme finite; perchè l' essenza del numero è tale che lo costituisce sempre capace d' aumento o di diminuzione e però sempre finito; di guisa che un numero infinito involge contraddizione. Dunque il panteismo è assurdo e non può sfuggire da questo dilemma: l' unica infinita sostanza, cioè l' assoluto o inchiude il moltiplice delle forme finite, e non è assoluto; o l' esclude, e la moltiplicità delle forme riesce impossibile.

loro, cioè mantiene e conserva la realtà e la vita delle cose create; perciò la conservazione communemente vien detta una *continuata creazione*. Imperocchè siccome l'azione divina per cui il mondo principia ad esistere ed ottiene realtà e vita, è la creazione, così l'azione per cui il mondo creato continua ad esistere e persevera nella vita, cioè vien conservato esistente è la stessa creazione in quanto è continuata, il che è come a dire che in tanto il mondo continua ad esistere in quanto n'è continuata la creazione. — Che Dio veramente conservi il mondo di leggeri ed evidentemente si deduce dallo stesso concetto dell'infinita sapienza di Dio e della contingenza del mondo esistente. Primieramente Dio sapientissimo non può operare nè emettere alcun atto se non per un fine degno di lui; ma niun fine degno di Dio potrebbesi concepire se l'opera della creazione fosse istantanea e cessasse appena cominciata, vale a dire se l'atto creativo, che trae dal nulla all'esistenza il mondo, appena si manifesta estrinsecamente nell'ordine dello spazio e del tempo si ritirasse e non avesse in questo alcuna durata; dunque Dio sapientissimo conserva il mondo per l'atto stesso con cui lo crea. Secondariamente il mondo essendo contingente non ha nè può avere in sè stesso la ragione sufficiente della sua esistenza: dunque come necessariamente dipende da Dio per cominciare ad esistere, così necessariamente dipende da Dio per continuare nell'esistenza; e se in quanto da principio comincia ad esistere è il termine estrinseco del divino atto creativo, del pari in quanto continua ad esistere è il termine estrinseco della continuità di esso atto, cioè della divina conservazione; cotalchè è facile conoscere che il mondo cesserebbe d'esistere e tornerebbe al nulla se cessasse e non continuasse quell'atto infinito per cui è tratto dal nulla. Dunque la divina sapienza si manifesta nella conservazione e questa costituisce una relazione di Dio col mondo.

37. Ma se Dio si manifesta infinita potenza nella creazione ed infinita sapienza nella conservazione del mondo, come infinita bontà luminosamente si rivela nel governo di esso mondo creato e conservato: questa terza relazione di Dio col mondo si addimanda *governo* e più communemente *provvidenza*. *Governo* in generale dicesi la direzione dei mezzi e delle azioni ad un fine comune: così p. e. diciamo che il pilota governa la nave, il capitano l'esercito, il principe la repubblica. La

provvidenza divina considerata in genere si può definire la direzione, o l'indirizzo, o il governo delle create cose al fine loro: ond' è che si concepisce come una cura amorosa che Dio ha continuamente del mondo, come una costante volontà ed un' incessante ragione di Dio bontà infinita ed infinito amore, che per lo stesso atto creativo indirizza ineffabilmente le create cose ai fini loro particolari e le dirige e governa tutte universalmente ad un fine universale supremo ed ultimo. Per la qual cosa la provvidenza non è, propriamente parlando, uno speciale attributo divino, ma piuttosto è il complesso degli attributi infiniti di Dio considerato in relazione col mondo; di guisa che a tutto diritto si può affermare che la divina provvidenza è Dio medesimo rivelantesi nelle opere della sua creazione.

Capo V.

DELLA DIVINA PROVVIDENZA.

Articolo Primo.

Della Provvidenza nell' ordine naturale.

38. La divina provvidenza è un vero luminoso che risulta dallo stesso concetto di Dio, potenza sapienza e bontà infinita, ed è insieme un fatto di cui ognuno può di leggieri convincersi solamente che voglia contemplare per poco l' ordine meraviglioso che nell' universo regna. Dio potenza infinita trasse dal nulla all' esistenza il mondo e le attività che lo compongono, ed infinita sapienza non potè di certo creare il mondo se non per un fine degno del suo atto infinito; e il mondo perciò è mezzo attissimo al conseguimento del suo fine. Che se Dio sapientissimo ha creato il mondo per un fine degno di lui e il mondo è mezzo attissimo al conseguimento di un tal fine, necessariamente ne segue che Dio infinita bontà si serva di questo mezzo onde pienamente conseguire il fine inteso nella creazione del mondo stesso. Ma ciò riuscirebbe affatto impossibile se Dio nella sua infinita bontà con sapiente ed ottimo governo non dirigesse gli esistenti creati e le loro

azioni a quel fine a cui per l'atto creativo volle ordinarli. Dunque Dio con incessante governo dirige pel suo atto creativo il mondo con gli esistenti in esso compresi, e le azioni loro a quel fine a cui volle ordinarlo; nella qual direzione appunto la divina provvidenza consiste. — L'ordine che mirabile e stupendo regna nell' universo è un tal fatto che, nel mentre non è permesso ad alcuno che abbia fior di senno dubitarne, accusa manifestamente un governo, un indirizzo continuo di tutti gli esistenti al loro fine; e questo continuo indirizzo è un atto semplicissimo, è lo stesso atto creativo con cui Dio potenza, sapienza e bontà infinita ordina, governa e dirige le cose create e conservate. La qual divina e sapientissima direzione risplende nell' ordine del mondo fisico e specialmente in quelle leggi che in modo costante e fisso determinano, guidano e reggono i fenomeni naturali; di maniera che ci vien fatto manifesto che la sapientissima volontà di Dio è la cagion prima e la suprema ragione di tali fenomeni, e che le forze finite nel loro esplicamento altro non fanno che ubbidire al governo della divina provvidenza. Risplende nel mondo spirituale, e specialmente nell' esercizio delle nostre più nobili facoltà, nella potenza d'ingegno di cui siamo forniti, nella libertà d'arbitrio di cui siamo dotati, negli affetti che ci muovono alle più grandi imprese ed accrescono l'energia del nostro operare, insomma nelle arti, nelle scienze e nelle virtù di cui siamo capaci. E risplende sovra tutto nell' ordine morale, che a tutti quanti gli altri ordini creati è superiore e che termina in Dio medesimo; che sì, di certo, la provvidenza sovrana splendida si mostra nella bellezza ed eccellenza della morale virtù che per le sue dolci e soavi attrattive ci muove a seguirla, nei moltiplici aiuti che ce ne agevolano l' acquisto e la pratica, e nei premi che la confortano e sorreggono; ma più che in altro si mostra nella pienezza di sua luce divina in quella suprema legge morale che di continuo rifulge alla nostra mente ed impera al nostro libero arbitrio, e che ci guida per mano, al conseguimento di quel fine a cui siamo ordinati. Pertanto se noi negli ordini dello spazio e del tempo viviamo felici, benediciamo alla divina provvidenza e rendiamole grazie della nostra felicità: se fatti bersaglio di ria fortuna l' infelicità ci opprime, piangiam pure la nostra sventura, ma ad un tempo consoliamoci chè niun male è opera di Dio, e chè Dio gli stessi

mali al nostro bene rivolge. Dio è bontà infinita e sommo amore che ci vuole beati, non che felici; egli ci crea, ci ordina e ci governa al conseguimento della beatitudine eterna in seno a lui medesimo; la quale non ci può mancare ed avremo certamente in premio della libera conformità del nostro arbitrio alla suprema legge morale. Dunque la provvidenza infinita di Dio luminosamente si manifesta nell'ordine naturale dell'universo (1).

39. Fra i sistemi degli antichi filosofi che negano la divina provvidenza nell'ordine naturale è specialmente a notarsi l'*epicureismo*; secondo questo sistema gli Dii sono esseri eterni e sovranamente felici che vivono in un continuo riposo (nel che fa consistere la suprema loro felicità) ed in una massima indifferenza senza punto avere governo alcuno nè alcuna azione nell'andamento delle mondane cose. — Questo sistema è abbastanza confutato: 1° dal concetto che abbiamo della Divinità: 2° dalle prove inconcusse della provvidenza di Dio: 3° dall'assurda supposizione che la perfetta felicità consista in un perfetto ozio: 4° dalla manifesta contraddizione di un Dio infinito ed assolutamente perfetto e beato ed insieme eternamente inerte e neghittoso e stupidamente indifferente alle mondane cose. Dio o non è, o è infinitamente provvidentissimo: egli è impossibile disgiungere l'idea d'una provvidenza infinita dall'idea di Dio potenza sapienza e bontà infinita.

---

(1) « La fortuna è la Provvidenza dei Gentili; i quali, ignorando le origini e il fine, la cosmogonia e la palingenesia, perchè ignoravano l'atto creativo e la formola ideale, non potevano conoscere se non imperfettamente la ragione e tela universale dei fatti; il sovrintelligibile di questi sovverchiava nella loro mente l'intelligibile; quindi il loro pessimismo, e la disperanza delle cose umane più o men grande di Platone, di Aristotile e degli Stoici. La Provvidenza all'incontro è la fortuna dei Cristiani; perchè, anche dove essi non colgono la ragione, sanno che c'è perchè deducono la ragione dei fatti particolari dal fatto universale della creazione che è fatto-idea e ha la propria giustificazione in sè medesimo. Quindi l'ottimismo cristiano e la cristiana speranza ». Gioberti, Protol. V. 2. pag. 474.

Articolo Secondo.

Della Provvidenza nell' ordine sovrannaturale.

40. L' ordine sovrannaturale può dirsi quel complesso di aiuti, di argomenti e di mezzi sovrannaturali che la Divina bontà appositamente all'uomo somministra, affinchè questi possa conoscere e raggiungere il fine supremo a cui è destinato. Il fine supremo ed ultimo non meno che il primo principio dell' uomo è sovrannaturale; perchè come l' uomo muove da Dio, principio della sua esistenza e delle attività che l' adornano, così deve ritornare a Dio suo ultimo fine; cioè deve raggiungere l' eterna beatitudine a cui è destinato e che consiste nella più perfetta unione dell'uomo con Dio. Ora l'umana natura, non che finita ed imperfetta, nell'attual sua condizione è guasta e corrotta, di guisa che l' umana intelligenza da per sè sola non può giungere alla cognizione delle più necessarie importanti ed altissime verità e l' umano arbitrio signoreggiato dalle inferiori potenze non ha in sè stesso sufficiente forza, senza altri aiuti per conformarsi pienamente alla suprema legge morale. Dunque l' uomo nello stato presente abbandonato a sè solo con i soli mezzi, ond' è naturalmente provveduto, non potrebbe conoscere nè raggiungere il suo ultimo fine. Ma Dio nell' ineffabile sua provvidenza viene in aiuto dell' uomo, in ogni tempo ed in ogni luogo con mezzi sovrannaturali soccorre alle tante ed estreme necessità di lui, e specialmente per la Redenzione, opera infinita del suo infinito amore, volle restaurarne la corrotta e guasta natura. La redenzione o restaurazione dell' umanità, come vogliasi denominare, è il massimo di tutti i miracoli e di tutti i misteri, si mostra palese e manifesta ne' suoi prodigiosi effetti, e la si riconosce una prova la più luminosa ed inconcussa della Provvidenza divina nell' ordine sovrannaturale; imperocchè con le sue divine sovrannaturali istituzioni somministra all' uomo infiniti tesori di grazia che ne avvalorano, rinfrancano e sollevano l' arbitrio, e con la sovrannaturale rivelazione della sua divina dottrina ne soccorre all' intelligenza, cosicchè egli può conoscere il fine altissimo per cui è creato, i mezzi che vi conducono e la via che seguir deve per raggiungerlo.

41. La divina rivelazione si può definire: la manifestazione sovrannaturale di una o più verità sovrintelligibili fatta nella sua origine immediatamente da Dio all' uomo. La possibilità della divina rivelazione si suole addimostrare così argomentando: ciò che non involge contraddizione e si può pensare è possibile; ma la divina sovrannaturale rivelazione non involge in modo alcuno contraddizione; dunque è possibile. Primieramente la divina rivelazione non involge alcuna contraddizione da parte di Dio, il quale potenza infinita può ciò che vuole e vuole ciò che è buono e santo, e verità e sapienza infinita può manifestarsi all' uomo come e quanto vuole, sia con mezzi naturali e secondo quelle leggi da esso lui all' intelligenza umana assegnate e stabilite, sia con mezzi sovrannaturali superiori al corso ordinario della natura ed alle leggi proprie dell' umana intelligenza: secondariamente da parte dell' uomo, la cui ragione ordinata di sua natura alla conoscenza della verità può essere coll' aiuto d' una sovrannaturale manifestazione sollevata esiandio alla conoscenza di quegli altissimi veri che superiori alla sua naturale apprensiva sovrintelligibili si dicono: finalmente da parte delle stesse verità rivelate, le quali sono per sè stesse evidenti e intelligibili, ma riescono oscure e sovrintelligibili riguardo all' imperfezione della facoltà conoscitiva dell' uomo, la conoscenza delle quali, non che utile, è necessaria ad esso uomo, e la cui sovrannaturale manifestazione è di somma gloria a Dio. Dunque la divina sovrannaturale rivelazione non involge contraddizione in modo veruno e per ciò stesso è possibile. — Inoltre la divina rivelazione non solo è possibile, ma è altresì un fatto di cui non si può dubitare. E di vero, quella dottrina è sovrannaturalmente rivelata da Dio che per la sua purezza, santità, eccellenza e sublimità supera la naturale capacità dell' intelligenza umana, che è pienamente conforme al concetto che abbiamo di Dio e dei suoi infiniti attributi ed al fine ultimo per cui l' uomo è creato, ed infine la cui manifestazione e propagazione è accompagnata, seguita e confermata dalle profezie e dai miracoli: ma tale è la dottrina contenuta nei libri divini, siccome viene mostrato da una severa critica; dunque siffatta dottrina è sovrannaturalmente da Dio rivelata. Arrogi da ultimo che il cristianesimo non avrebbe in senso alcuno potuto operare, come di fatto ha operato, la riforma morale dell' individuo,

della famiglia e della società, se la sua dottrina non fosse divina e sovrannaturalmente rivelata: dunque la sovrannaturale e divina rivelazione è un fatto luminoso ed inconcusso di cui non si può dubitare.

42 Negano la provvidenza nell' ordine sovrannaturale, e quindi la possibilità e la realtà della divina sovrannaturale rivelazione i *razionalisti;* i quali tutto concedendo all' umana ragione ed alle forze della natura negano ogni sovrintelligibile e sovrannaturale, e riguardano la dottrina religiosa e morale del Cristianesimo non già come rivelata da Dio, ma come un complesso di verità razionali scoperte dall' uomo colle sole forze naturali di sua ragione. — Molti sono gli argomenti che ai razionalisti si possono opporre per addimostrare la falsità delle loro teorie: noi però ne indichiamo soltanto i seguenti: 1° Egli è un fatto incontrastabile che molte sono le verità, nell' ordine naturale non meno che nel sovrannaturale, superiori all' umana ragione limitata ed imperfetta; di modo che non si può negare il sovrintelligibile senza negare la contingenza dell' umana ragione: 2° È pure un fatto l' esistenza di questo complesso di cause e di forze finite che natura chiamiamo; ora se esiste la natura deve pur anche esistere di necessità il sovrannaturale, suo principio e suo fine: 3° Come non si può negare il sovrintelligibile e il sovrannaturale senza l' intelligibile e il naturale, così non si possono confondere insieme il sovrannaturale col naturale e il sovrintelligibile coll' intelligibile senza contraddizione: 4° Dio è infinita bontà ed ineffabile provvidenza che non vien meno in tutto ciò che è necessario al conseguimento del fine inteso nella creazione delle cose; ma la sovrannaturale rivelazione è necessaria all' uomo pel conseguimento del fine per cui è creato, ed è altresì un mezzo attissimo alla manifestazione degli attributi divini; dunque Dio non vien meno nel soccorrere agli uomini con la sua sovrannaturale rivelazione: per conseguenza la divina rivelazione esiste, ed errano i razionalisti nell' ostinarsi a negarla.

ARTICOLO TERZO.

Dell' esistenza del male.

43. L' esistenza del male non ripugna punto alla Provvidenza divina, sia nell' ordine naturale sia nell' ordine sovrannaturale. Il *male* è la privazione o negazione del bene; ora come il bene è l' essere, così il male è la privazione o negazione dell' essere, è il nulla: ma il nulla non può essere il termine estrinseco dell'atto divino: dunque il male, in quanto è tale, non è e non può essere prodotto da Dio. Usano i filosofi distinguere tre specie di mali: il male *metafisico*, che consiste nella limitazione della realtà e nella privazione o negazione di ulteriore perfezione delle cose create: inoltre il male *fisico*, che consiste nei dolori, nei disgusti, nelle tribolazioni che affliggono l' umana famiglia in questa terra: ed infine il male *morale*, che consiste nel difetto della debita rettitudine delle umane azioni, ossia nella libera ripugnanza dell' arbitrio creato colla legge, e comprende tutte le azioni viziose. Il male metafisico è una necessaria conseguenza dell' esistenza dei contingenti; quindi questa specie di male, che propriamente non è male, è inerente di necessità a tutte le cose create e finite, che come tali non sono nè puonno essere increate ed infinite. Il male morale, cioè il vizio ed il peccato, non ha propriamente altra cagione in questa vita che l' uomo; il quale essendo fornito di libertà morale, che è la potenza del bene, può abusarne e pur troppo di sovente ne abusa ripugnando di conformare le proprie libere azioni al prescritto della legge, e si rende egli solo autore della colpa (1);

---

(1) « L'origine del male è misteriosa come l' origine del bene e tutta la creazione...... La radice del male è nella qualità dell'uomo come secondo creatore, come Dio finito e che incomincia. Dio è infinito; e tuttavia il mondo non è lui, e viene dal nulla: l'infinità di Dio consiste appunto nel poter creare ciò che da lui si distingue. Parimente Dio opera nell' uomo, come causa prima, tutto; ciò non ostante il male non viene da Dio, ma dall' uomo, perchè Dio creò l' uomo atto a essere causa prima del male. Ma

perciò il male morale non detrae punto alla divina bontà ed è conciliabile con la divina Provvidenza. Riguardo al male fisico egli è necessario por mente che o si considera in sè stesso, ed è un effetto particolare delle leggi fisiche e naturali ed in questo senso non ripugna, ma si accorda pienamente con la Provvidenza divina ed è conforme all'ordine universale; o si considera come pena, ed in questo senso è un effetto necessario del male morale, perchè alla colpa di necessità deve tener dietro la pena: l'ordine morale è strettamente congiunto col fisico, e il male fisico in quanto è male di pena trae origine dal mal morale che è la colpa; e perciò il male fisico è mezzo a ristabilire l' ordine morale infranto e turbato ed a placare la divina Giustizia, la quale non può concepirsi che come la *bontà di Dio sapientemente amministrata*. Dunque l' esistenza del male non ripugna punto, ma a maraviglia si accorda colla divina Provvidenza.

44. Nè vale opporre, che Dio, prevedendo che gli uomini avrebbero abusato della libertà e perciò stesso avrebbero prodotto il maggiore dei mali, avrebbe fatto meglio di non dotarli di siffatta potenza. — Imperocchè noi osserviamo innanzi tutto, che Dio infinita sapienza vuole l' ordine universale ed i mezzi che concorrono ad effettuarlo; ora la libertà morale umana è mezzo necessario all' effettuazione dell'ordine univer-

---

il male ha un lato di bene, in quanto dipende dall'efficacia umana e per tale rispetto Dio ne è la causa, come creatore della volontà. Il male è nulla, secondo Sant' Agostino. Ma si dee intendere di un nulla morale, non metafisico. Or come può darsi un' entità metafisica che non venga da Dio? Nello stesso modo che si danno entità create che pur non sono Dio. Il mistero è pari dai due lati; rifondesi nell' atto creativo; è necessario per evitare l' assurdo del panteismo. Dio è sostanza e causa prima; ma non sostanza e causa unica. Onde, come rispetto all'esistenza del mondo Dio non è la sua sostanza, così rispetto all'avvenimento del male Iddio non è la sua causa; nei due la sostanzialità e causalità divina è limitata e non limitata ad un tempo. È limitata; poichè Dio non fa il male e non è il mondo. È illimitata; poichè il mondo e il male essendo limiti, la distinzione da essi è un assenza di limiti; giacchè il limite del limite, la privazione del fine è l'illimitato e l' infinito ». Gioberti, Protologia Vol. 2. pag. 461.

sale; dunque Dio non poteva creare l' uomo privo di libertà, benche prevedesse che questi abusandone avrebbe fatto il male, cioè il peccato; perchè anche il male in un certo senso concorre all' effettuazione dell' ordine universale ed alla manifestazione della divina giustizia. Rispondiamo inoltre che la libertà morale è il maggior dono che Dio abbia fatto all'uomo; perchè essa lo rende capace di virtù, di merito e di premio, lo innalza al più alto grado di dignità e di eccellenza, e lo adorna della nobilissima prerogativa di essere autore della propria perfezione e di entrare quasi a parte col Creatore per dare compimento a se stesso: dunque la libertà è ottima cosa ed è la potenza per cui l'uomo addiviene autore del maggiore di tutti i beni. Ma la libertà finita non può sussistere nè concepirsi senza la possibilità di essere abusata, cioè senza il potere di peccare, e non cessa di essere un bene quantunque se ne possa abusare. Quindi è evidente che se l' uomo volge in male il bene ond' è fornito, cioè se abusa di sua libertà e pecca, questi abusi e questi peccati, che sono altrettanti mali morali cui tengon dietro i mali fisici, ossia di pena, a lui solamente e non a Dio si deggiono imputare. Che anzi Iddio nella sua ineffabile provvidenza somministra all'uomo nell' ordine naturale non meno che nel sovrannaturale sufficienti mezzi ed efficacissimi aiuti a schivare siffatti mali, ed a compiere la sua mortale carriera nella virtù onde meritare in premio la beatitudine eterna.

COSMOLOGIA

1. La *cosmologia*, quasi discorso intorno il mondo, tratta dell' universo in quanto è reale ed intelligibile, e ne investiga e ricerca l'origine, l'ordine, la perfezione; si distingue dalle scienze fisiche e naturali, che trattano del mondo in quanto è accessibile ai sensi, vale a dire lo riguardano come sensibile, lo considerano ne'suoi fenomeni, e si studiano d' investigare le leggi secondo le quali si manifestano i fenomeni stessi e di scoprirne i mutui e vicendevoli rapporti. Quindi le scienze fisiche e naturali si fondano sull' osservazione ed esperimentazione, la cosmologia invece si fonda eziandio sul raziocinio deduttivo e sintetico. — Il *mondo* è il complesso di tutte le reali esistenze distinte fra loro e diverse di natura, di proprietà e di tendenza, ed insieme per reciproche relazioni acaccordate in ordine ed armonia: ond' è che questo *tutto ordinato ed armonico*, che costituisce il mondo, prende anche la denominazione di *cosmo* e di *universo*. Cotalchè noi concepiamo il mondo come un tutto meravigliosamente ordinato e composto di individui reali e contingenti, cause seconde e forze finite e dei loro rispettivi atti ed effetti manifestati: perciò il concetto del mondo implica necessariamente il concetto d' una dipendenza assoluta e continua dall' Ente uno necessario ed infinito. Ad evitare ogni pericolo di equivoco o di confusione, giova por mente che la voce *cosmo* (1) prende

(1) Pitagora fu il primo che usò la voce *cosmo* per significare tanto l'ordine che regna nell'universo quanto l'universo o mondo stesso: De Humboldt l' adopera per significare l' insieme del cielo e della terra, l'universalità delle cose che compongono il mondo sensibile.

due diversi significati nel linguaggio dei dotti; alcune volte viene adoperata a significare l' *università dei mondi creati*, tanto formati quanto in via di formazione, che comprende come sue parti tutti quanti i sistemi solari, che si aggirano nell' immensità dello spazio e del tempo e vengono indicati col nome di *nebulose* (1); altre volte e più comunemente esprime il complesso dei pianeti d' ordine diverso ed aventi un centro comune. In questo secondo e più comune significato le voci *cosmo*, *mondo* ed *universo* non significano altro che il sistema planetario, il quale comprende come sue parti tutti e singoli quei globi, o pianeti, o mondi particolari (de'quali è il globo terracqueo da noi abitato) che percorrono con leggi fisse i loro diversi giri intorno il sole come centro di tutti; e perciò piglia il nome di *sistema solare*.

Capo I.

ORIGINE DEL MONDO.

2. L' origine del mondo si può considerare o nel suo principio cioè in quanto comincia ad esistere, o nel suo sviluppo

---

(1) Si addimanda *nebulosa* = l' agglomerazione di stelle condensate in certe regioni dello spazio e così rimote, che si presentano all' occhio come una sottil nebbia luminosa =: tale è il gruppo delle Pleiadi, la chioma di Berenice, ecc. Qualunque sia la natura di siffatti ammassi di stelle, è chiaro che queste trovansi riunite in virtù di certe leggi d'aggregazione differenti da quelle che hanno disseminato le stelle su tutta la superficie del cielo. Guglielmo Herschel le ha classificate: 1° ammassi di stelle, ne' quali queste si distinguono le une dalle altre, e che si suddividono in ammassi *globulari* ed in ammassi *irregolari:* 2° nebulose *resolubili*, le quali sono probabilmente formate da una agglomerazione di stelle, e si risolverebbero in istelle distinte col soccorso di telescopii più potenti di quelli che attualmente si posseggono: 3° nebulose *propriamente dette*, nelle quali non avvi apparenza che la nebulosità possa risolversi in istelle, e le quali si distinguono giusta la loro dimensione e il loro splendore in: 4° *nebulose planetarie:* 5° *nebulose stellari:* 6° *stelle nebulose.*

cioè in quanto si svolge e si forma: nel primo rispetto l'origine del mondo consiste nella creazione, vale a dire nell'atto creativo con cui Dio fa esistente il mondo traendolo dal nulla all'esistenza, dalla possibilità all'atto: nel secondo rispetto più propriamente si addimanda *formazione*, la quale suppone di necessità la prima origine, ossia la creazione delle cause e forze finite e di tutte le attività che compongono il mondo, e si compie grado grado col successivo esplicamento delle forze create e sempre dipendentemente dalla Causa prima e forza infinita.

3. Che il mondo tragga la sua prima origine dall'atto creativo si può di leggieri dedurre dalla stessa realtà del mondo. E di vero, il mondo o è necessario, o contingente: se è necessario, è altresì eterno e la sua esistenza non dipende da alcuno nè può avere origine di sorta; se è contingente è altresì temporaneo e la sua esistenza, come di necessità ha cominciamento, così è creata: ma il mondo non è, nè può concepirsi necessario ed eterno: dunque è contingente, temporaneo e creato. Il mondo non è assolutamente necessario: imperocchè se vuolsi riconoscere necessario, è d'uopo che questa sua necessità si trovi o nelle singole parti onde si compone, o solamente nella loro aggregazione, cioè nell'esistenza universale: ma le singole parti del mondo non sono nè puonno essere necessarie; perchè altrimenti tanti sarebbero gli esseri necessarii quante sono le singole parti del mondo, il che manifestamente ripugna; come pure l'esistenza universale, cioè l'aggregazione o l'insieme delle singole parti non è, nè può concepirsi necessaria; perchè sarebbe una necessità non necessità, una vana chimera e grossolana contraddizione; e perchè nell'ipotesi, l'esistenza del mondo dipendendo dall'aggregazione delle sue parti non sarebbe assoluta nè necessaria, ma accidentale, ipotetica ed affatto contingente: dunque il mondo, sia che si consideri nelle singole sue parti o nell'aggregazione e nell'insieme di queste, non è nè può concepirsi necessario ed eterno, ma è contingente e temporaneo, e per conseguenza ripete da altri la sua origine. — Il mondo è contingente e la sua contingenza si manifesta tanto nelle sue singole parti quanto nel suo tutto; perchè il contrario delle singole cose e del tutto è pensabile, come è pure pensabile la stessa sua non esistenza: ma ciò che è contingente dipende assolutamente dal Neces-

sario. La dipendenza assoluta del contingente dal Necessario si riduce alla creazione; giacchè in tanto il contingente dipende dal necessario in quanto non potrebbe esistere nè svolgere le attività ond' è fornito, se da esso non venisse creato e conservato. Laonde evidentemente conseguita che il mondo, non può avere altra origine che la creazione per cui è tratto dal nulla alla realtà, è fatto esistente e nell' esistenza conservato. Che tale e non altra origine possa avere il mondo risulta, da ciò che esso è contingente, composto, finito e mutabile: come *contingente* dev' essere prodotto e conservato dal Necessario; la qual produzione e conservazione essendo sostanziale e continua e non potendo essere un'emanazione, è una vera e propriamente detta creazione (Ontol. art. 3,): come *composto* dev' essere insieme accordato in ordine ed armonia e ridotto ad unità di composizione dallo stesso Creatore uno e sapientissimo: come *finito* dev' essere compreso dall' Infinito, suo principio, fine e ragione: come *mutabile* dev' essere sorretto di necessità dallo stesso Immutabile, che ne è il creatore, conservatore ed ordinatore supremo: dunque il mondo non può avere altra origine che la creazione. — Il mondo, qual si apprende dall'intelligenza nostra, ci si appresenta come una moltiplicità, una varietà, un' unione di cose finite: ora le cose finite, non che argomentare di necessità l' infinito da cui dipendano per esistere e per operare, essendo moltiplici, svariatissime ed accordate in armonica unità importano necessariamente il concetto dell' Uno da cui dipendono come da ordinatore assoluto ed infinito. L' infinito, Principio da cui per cui ed in cui esistono le cose finite, è l'Ente creante; così l' Uno infinito, da cui per cui ed in cui sono ordinate le cose stesse, è l' Ente medesimo: il quale in tanto le unisce, ordina ed accorda in quanto le crea e le conserva. Dunque la formola ideale applicata alla Cosmologia si risolve nella seguente più esplicita e particolare *l' Uno crea il moltiplice*, e ci conduce a scoprire e riconoscere la vera origine del mondo nella creazione.

4. Egli è un vero evidente ed un fatto incontrastabile essere il mondo od universo un complesso di contingenti, un aggregato di cause seconde, una quantità di forze finite che realmente esiste: ma poichè non ha nè può avere in se stesso la ragione della propria esistenza, forza è conchiudere che l' Ente ne sia il principio, e la creazione l' origine. Questa

verità emerge splendidamente da quanto finora si è detto, è inchiusa nel concetto stesso che abbiamo dell'universo e viene eziandio accertata da ciò che, qualora si volesse negare, uopo sarebbe menar buone ed ammettere le più strane ridicole ed assurde ipotesi, fra le quali il panteismo (teol. §. 34); perchè o il mondo esiste per creazione, o è eterno; ma l'eternità del mondo o della materia ond'è composto involge contraddizione; dunque il mondo non è eterno, ma esiste per creazione. — Nè si dica potersi spiegare l'origine del mondo supponendo un progresso, una serie, una successione infinita di esistenze, cause e forze finite: imperocchè ciò, non che essere un paradosso, ripugna nei termini. *Progresso* dice transito o passaggio da una cosa ad un'altra; *serie* suona un'ordinata unione di cose, come gli anelli di una catena, in cui nel mentre le cose di mezzo si appoggiano alle superiori, sostengono le inferiori; *successione* esprime una moltitudine di cose in cui l'una principia e l'altra finisce: tanto il progresso quanto la serie importano successione; e perciò vogliono significare nel proposito nostro un complesso, un numero di esistenze, di cause, di forze che principiano tutte e finiscono tutte. Se il mondo è una catena infinita di cause che tutte principiano, queste di qual cagione saranno l'effetto? Dunque di necessità devesi ammettere una causa prima principio della catena infinita di cause, che si suppone costituire il mondo; e per ciò stesso siffatta catena non può esser infinita nè eterna. Se il mondo è un complesso di esistenze, di cause, di forze che le une alle altre si succedano, queste non potendo giammai mutare essenza e natura saranno sempre e necessariamente finite: aggiungiamo finito a finito, saremo sempre sul finito, nè potremo in alcuna guisa uscire dal finito, nè raggiungere l'infinito. Un numero infinito di finiti involge contraddizione; conciossiacchè per quanto si sforzi la mente a concepire un numero qualunque che superi l'immaginazione, questo sarà sempre suscettivo di aumento e però sempre finito. Chiara ne è la ragione, l'infinito escludendo sotto qualunque rapporto qualsivoglia limite è per essenza semplicissimo; ora il numero, la quantità, il complesso che emerge dal progresso, dalla serie, dalla successione delle esistenze, cause e forze finite è necessariamente composto; dunque per qualunque sforzo faccia la mente non si potrà mai in

modo alcuno uscire dal finito, raggiungere l' infinito o concepire tal numero come infinito. Inoltre nella proposta ipotesi, per quanto la si voglia in diversa guisa modificare, non si potrà mai pensare cosa alcuna di cui non si possa chiedere la cagione; se da un lato, cioè discendendo, le esistenze, le cause, le forze finite che seguono si concepiscono come effetti di quelle che precedono, dall' altro lato, cioè ascendendo, non si può rispondere alla domanda senza rinnovarla in infinito, il che è un' assurdità ed una follia. Le esistenze, cause e forze che precedono, non essendo infinite nè eterne in se stesse, è d' uopo che risalgano ad un principio; questo principio se è effetto d' una causa anteriore ci conduce di nuovo all' insolubile questione, se poi non è effetto d'alcuna causa anteriore, ma è principio assoluto ed autonomo di tutte le esistenze, cause e forze finite che si succedono negli ordini dello spazio e del tempo e costituiscono il mondo, allora è egli la causa prima e forza infinita, l' Ente da cui trae origine il mondo, l' *Uno creante il molteplice.*

5. Dalle quali cose chiara apparisce l' assurdità dell' atomismo proposto da Democrito e adottato da Epicuro e suoi seguaci; il qual sistema si può ridurre ai seguenti capi: 1.° Due sono i principj di tutte quante le cose, il *pieno* costituito dagli atomi, ed il *vacuo* che è un bel nulla: 2.° Gli atomi hanno figura e grandezza, la figura è varia, e la grandezza è tanto piccola che non è accessibile alla vista umana; 3.° Gli atomi sono eterni ed in numero infiniti, e si muovono perpetuamente con un moto *obliquo* (secondo Democrito) o *diretto* e *declinatorio* (secondo Epicuro): 4.° Siccome gli atomi in forza del loro eterno moto si urtano gli uni contro gli altri nell' infinito vacuo, così da questo urto o collisione nacque la loro congiunzione, e da questa fortuita collisione e congiunzione si formò il mondo e col mondo vennero a formarsi tutte quante le cose che lo compongono. — L' ipotesi degli atomi eterni ed in numero infiniti involge contraddizione; perchè l' eternità è propria solamente dell' essere necessario ed infinito; perchè l' infinità e la necessità ripugna affatto al numero; e perchè l' essere necessario ed infinito è assolutamente uno: inoltre, non che assurda, è ridicola la formazione del mondo dalla supposta fortuita collisione degli atomi,

Capo II.

FINE E PERFEZIONE DEL MONDO.

6. Conosciuta l' origine dell' mondo, ragion vuole che ci facciamo ad investigarne il fine: ad agevolare questa ricerca egli è mestieri premettere che cosa s'intenda per ordine e perfezione del mondo, e stabilire poscia il senso in cui può prendersi la voce *fine*. — L'ordine del mondo può definirsi *la riduzione della varietà all' unità*, e consiste in quell'ammirabile disposizione di tutti quanti gli esseri cosmici; dalla quale emerge l'accordo dei dissimili dei diversi e dei contrarj, e la quale insieme li riferisce, li collega, li congiunge e li unisce per modo che gli uni sottostiano agli altri, e gli inferiori servano ai superiori come di preparazione, di strumento, di motivo, di stimolo e d' ajuto al conseguimento del loro fine. Sono esseri cosmici tutte quante le esistenze individuali onde risulta l' universo. — La *perfezione* del mondo consiste nel conseguimento del fine a cui esso per la creazione è ordinato; conciossiacchè allora un essere si chiami perfetto, quando è ciò che dev'essere, vale a dire quando raggiunge il suo fine. — La voce *fine* ha un triplice significato; perchè o significa l' ultimo istante dell' esistenza, cioè della durata successiva del tempo in cui termina; o significa la durata continua come sopravvivente alla cessazione del tempo, cioè l' eternità; o significa lo scopo a cui le cose temporanee sono intese ed ordinate, ed in quest' ultimo significato, che si dice anche causa finale, intendiamo prendere la voce fine. Il fine, o causa finale, inchiude l'*intenzione*, i *mezzi* ed il *termine*: per conseguenza il fine, in quanto è uno scopo inteso, arguisce di necessità l'intelligenza nell' essere che lo ha di mira, e deve corrispondere alla sapienza di questo: ma il fine a cui il mondo è ordinato, non può essere che quello inteso dal Creatore; perciò deve corrispondere alla sua infinita sapienza: di guisa che il mondo ha un fine identico al suo principio, vale a dire se il suo principio è l' Ente, l' Ente è pure il suo fine, e se per la

sua origine esce dall' Ente, per la sua perfezione all' Ente ritorna. La qual verità a meglio intendere, giovi distinguere due fini del mondo, l'uno *prossimo* e l'altro *rimoto* ed *ultimo*: il fine prossimo a cui tende incessantemente il mondo e nel cui conseguimento consiste l'attual sua perfezione è l' *armonia universale*; il fine rimoto ed ultimo è Dio medesimo e la manifestazione de' suoi infiniti divini attributi: egli è evidente che il fine prossimo è subordinato all'ultimo e rimoto come il mezzo al fine, e come l' armonia dell' universo è il riverbero della gloria di Dio e la manifestazione della sua divina potenza, sapienza e bontà.

7. Avvegnacchè la creazione non valga punto ad accrescere l'interna beatitudine e gloria di Dio, essendo ab aeterno beatissimo in se stesso ed a se stesso gloria infinita, ciònondimeno la creazione siccome opera *ad extra* è mezzo attissimo alla manifestazione di Dio, dei suoi divini attributi e della sua infinita gloria. Come è gloria all'artefice estrinsecare nell'opera sua il concepito modello ed in quella quasi improntare se stesso, così senza paraggio, è gloria estrinseca a Dio la creazione dell'universo, che è l'attuazione dell' eterno pensiero, la copia creata dell' increato modello, l' immagine ed impronta finita dell'infinito onnipotente artefice e la manifestazione del suo infinito amore. E di vero, Dio è sommo infinito amore che, come la luce si espande al di fuori di sè, si riflette negli oggetti che illumina ed i riflessi suoi raggi a sè ritorna, così espande se stesso nella creazione, in questa, come a dire, si riflette ed a se riconduce gli amori riflessi. L' armonia, l' ordine, la bellezza dell' universo sono la manifestazione più luminosa della potenza sapienza e bontà infinita del Creatore; di maniera che dal più alto grado all' imo più basso delle esistenze create tutte e singole intuonano nel loro proprio linguaggio un cantico di gloria il più tenero e il più sublime all' Ente, Uno da cui esce il molteplice ed Uno a cui ritorna, principio e fine dell' universo.

8. La creazione si può considerare in rapporto al principio da cui procede ed in rapporto al fine a cui tende, quindi si distinguono due *cicli creativi*, a guisa di due distinti aspetti sotto i quali si può contemplare l' esistenza universale o vita cosmica, in quanto cioè, esce dall' Ente, Principio, ed in quanto ritorna all' Ente, Fine. Nè con ciò vogliam dire, due

essere gli atti con cui l' Ente opera la creazione, il che sarebbe assurdo, ma soltanto intendiamo accennare i due rapporti che si concepiscono nel termine estrinseco dell' atto creativo uno e semplicissimo, ed esprimere le due relazioni della vita cosmica, l' una verso il principio e l' altro verso il fine: la prima *primo ciclo creativo*, e la seconda *secondo ciclo creativo* addimandiamo. Questi due cicli creativi hanno il lor fondamento sul principio e sul fine, non altrimenti che l' origine e l' esito, la nascita e la morte d' ogni cosa; e sembrano costituire due modi di vita o d'esistenza, l' uno di *perfettibilità* e l' altro di *perfezione*. Laonde nel primo ciclo creativo si contempla l'universo in quanto per la creazione primigenia esce dall'Uno, e nel secondo si contempla in quanto per una seconda creazione (identica alla prima di cui è continuazione) ritorna all'Uno: in quello procede dal principio, ed in questo giunge al fine. Nel primo ciclo l' Ente è il solo operante, nel secondo si ravvisano anche le cause seconde esistenti ed operanti in virtù della causa prima e concorrenti per quanto sta in esse all' opera dell' Ente. Il nesso tra il primo e il secondo ciclo creativo ci vien porto dall' indirizzo per cui dall' escita dall' Uno passa al ritorno all' Uno, vale a dire passa dal principio al fine: quest' indirizzo è la ragione dell' armonia cosmica, e si ammira in quell' innefabile disposizione *in pondere et mensura* delle cose tutte che l' universo comprende.

9. La Perfezione del mondo dicemmo consistere nel con seguimento del fine a cui è ordinato, e l' attual sua perfezione nell' armonia universale riguardata qual suo fine prossimo. Nel complesso degli esseri cosmici, cioè delle esistenze, cause e forze create, tendenti all' armonia universale come mezzi al fine, noi scorgiamo un dualismo unificantesi per l' azione dialettica che accorda i dissimili, i differenti e gli opposti. Questo dualismo si scorge nella vita di tutte le esistenze, che, secondo la varietà degli ordini a cui appartengono, inchiudono nell' unità rispettiva una dualità di fatti o fenomeni insieme accordati e connessi, come la quiete e il moto, l'azione e la passione, la contrazione e la dilatazione, l' uniformazione, la trasformazione, la nutrizione e la riproduzione, l'ispirazione e la espirazione, l'attrazione e la ripulsione, l'apprensione e l'espansione, la concentrazione e l' eccentrazione ecc.: inoltre si scorge

si ravvisa e si contempla nella vita individuale di ogni e singola forza; perchè la vita nella durata successiva, cioè nel giro del tempo implica conservazione e distruzione; la conservazione è inchiusa nella forza contenente in se stessa la complicazione degli atti, la distruzione è inchiusa nell'estrinsecamento attuato della forza medesima che perirebbe se ad un tratto esplicasse tutti gli atti ond'è capace; ma la conservazione e la distruzione vengono equilibrate dal successivo e graduato esplicamento degli atti medesimi, il quale nel mentre attua la complicazione della potenza frena l'esplicazione degli atti; cosicchè la vita della forza ci si mostra nel temperamento della conservazione e della distruzione, nell'equilibrio della complicazione e dell'esplicazione, nell'accordo della stabilità e del progresso, insomma nell'unione della dualità. Ora nel dualismo dei fatti e fenomeni, che lo spettacolo dell'universo in sè racchiude ed offre e presenta all'osservazione del fisico non meno che alla speculazione del filosofo, si scorge eziandio e si ammira, come a dire, un combattimento equilibrato delle forze diverse ed opposte, dal quale risulta la vita, la perfettibilità, il progresso successivo e la continua tendenza loro al fine prossimo dell'universo, che è appunto l'armonia cosmica. — La mirabile connessione degli esseri cosmici, l'equilibrio e l'accordo stupendo degli opposti nel dualismo delle cause create e forze finite si fonda massimamente su due principii, l'uno di *omogeneità*, che così può esprimersi: = il medesimo tende al medesimo, il contrario ripugna al contrario =: l'altro di *eterogeneità*, che si può enunciare: = il medesimo ripugna al medesimo, il contrario tende al contrario =. Questi due principj costituiscono due leggi supreme ed universalissime, la prima è legge di quiete e di conservazione la seconda è legge di moto e di perfezionamento: ed entrambe sono necessarie alla vita dell'universo, e l'una ha bisogno dell'altra e con essa s'intreccia. La sola eterogeneità disfarebbe il mondo, e la sola omogeneità lo renderebbe immobile: l'unione delle due leggi costituisce l'ordine del mondo e fa l'armonia universale: conciossiacchè da esse nascano e fluiscano quelle che leggi cosmiche si appellano.

10. Il mondo non potrebbe di certo raggiungere l'attual sua perfezione, vale a dire le cause e forze tutte che comprende non potrebbero tendere e cospirare all'armonia uni-

versale nè conseguire questo fine prossimo del mondo, o che ne costituisce l' attual sua perfezione, se non fossero dirette e regolate da norme stabili, costanti e fisse; le quali determinino il grado degli esistenti, ne dirigano l' attività e ne governino l' operare. In grazia di queste regole il mondo e tutti quanti gli esistenti che lo compongono, hanno nella vita ed attività loro un costante ed uniforme indirizzo al loro fine, e si svolgono come forze con un ordine stabile per cui incessantemente tendono e cospirano al conseguimento dell'armonia universale. Cosifatte norme o regole universali che con tutta ragione dicemmo leggi cosmiche si possono definire: = la costante maniera di operare delle cose create derivante dalla loro natura =: oppure: quell' uniforme e costante rapporto che si manifesta nella connessione degli esseri cosmici tra le potenze e gli atti, le cause e gli effetti, e le forze e i fenomeni del mondo. Le leggi cosmiche sono o *generali* o *particolari*, secondochè regolano e dirigono tutti od una parte degli esseri cosmici. Le leggi cosmiche particolari altre sono *fisiche* ed altre *spirituali;* le spirituali altre riguardano l'ordine eudemonologico, altre l' ordine logico ed altre l' ordine morale: le leggi cosmiche prendono anche nomi diversi secondo il diverso rispetto per cui si possono considerare.

11. Giovi toccar qui di volo dell' ottimismo, che è la dottrina di quei filosofi che riguardano il mondo come il migliore a conseguire il fine per cui è creato: l' opposta dottrina si addimanda *pessimismo cosmologico,* che nega l'attual perfezione del mondo e pretende che esso invecchiando peggiori. L' *ottimismo cosmologico* si può distinguere in *relativo* ed in *assoluto:* il relativo considera il mondo e lo ritiene ottimo mezzo a conseguire il fine per cui è da Dio creato: l' assoluto invece vuole e pretende che questo mondo sia il migliore fra tutti i mondi possibili e quindi il migliore che si possa pensare e che Dio abbia potuto creare. L' ottimismo relativo è una dottrina vera, certa ed evidente, siccome quella che direttamente fluisce dalla contemplazione dell' ordine e dell' armonia del mondo, e conseguita dallo stesso concetto che abbiamo di Dio e de' suoi infiniti attributi. L' ottimismo assoluto professato da Leibnitz si può ridurre a questi brevi termini. = Nella mente di Dio è possibile una quantità infinita di mondi; Dio per la sua sapienza ha cono-

sciuto, per la sua bontà ha scelto, e per la sua potenza ha prodotto il migliore di tutti i mondi possibili: tutto ciò che attualmente esiste è il meglio nella totalità delle cose, quand' anche in se fosse imperfetto. Ogni essere esiste per conseguire quel grado di beatitudine che gli è possibile e contribuisce per la sua parte alla perfezione del tutto =. La dottrina dell' ottimismo assoluto è falsa; perchè è pensabile e quindi possibile un mondo del presente più perfetto; e perchè in quest' ipotesi si limita e circoscrive l' infinità sapienza e potenza di Dio; e perchè ne deriverebbero le più assurde e perniciose conseguenze, che lunga, sebben agevole cosa, sarebbe farne l' esposizione.

12. Il sistema delle leggi cosmiche, a cui norma si accordano, si esplicano ed operano le cause seconde e le forze finite negli ordini dello spazio e del tempo, e che è come l' indirizzo dell' esistenza universale, d' ordinario si addimanda *natura*; la quale di necessità arguisce ed importa un *assoluto* sovra se stessa e gli ordini dello spazio e del tempo. Quest'assoluto a meraviglia espresso dalla voce sovrannaturale, di leggieri ed evidentemente si riconosce nel Principio e Fine dell' universo. La relazione del sovrannaturale colla natura è quella stessa che passa tra l'Ente e l'esistente (Ontol. Sez. 2), è l'atto creativo: il quale come nel suo intrinseco rapporto è incomprensibile agl' intelletti umani e costituisce il sovrintelligibile o mistero, così rapporto al suo termine estrinseco, in cui si compie ed in cui riverbera l' intelligibilità assoluta dell' Ente creante, è un fatto non meno intelligibile che inconcusso e che di continuo la mente nostra apprende; e come nel suo primo rispetto costituisce il sovrannaturale, così in questo secondo costituisce la natura. Dunque la vita, la conservazione dell'esistenza universa importa la continuità dell'atto creativo, e perciò l' immanenza del sovrannaturale nella stessa natura, la qual immanenza tanto si estende e spazia quanto la creazione medesima. Il sovrannaturale sebbene uno e semplicissimo in se stesso (come l' atto creativo), tuttavia rapporto al suo termine estrinseco si manifesta *a noi* in doppio aspetto, cioè come assoluto ed estemporaneo, qual è la creazione della natura universa, e come temporaneo e relativo, qual è la creazione od un fatto particolare nello spazio e nel tempo sovra un' ordine particolare o contro il corso ordinario della natura, ma sempre con-

forme al fine supremo ed ultimo dell' universo, ed apparisce come una sospensione e interruzione delle leggi cosmiche quasi per opera d'una seconda creazione. Il sovrannaturale nel primo aspetto è la creazione universale, nel secondo è una creazione particolare eccentrica e straordinaria operata dall' Ente in un dato ordine creato di forze finite: in questo secondo aspetto il sovrannaturale comunemente prende il nome di *miracolo;* il quale è un effetto sovrannaturale, che per essere raro, insolito e per altre ragioni di circostanze e di tempo, trae l'ammirazione degli uomini che ne sono spettatori; quindi si denomina anche portento o prodigio. Il sovrannaturale nel primo rispetto non è un miracolo se non impropriamente ed in un senso largo; perchè non essendo che la continuità e l' immanenza dell' atto creativo che produce le meraviglie stupende della natura, gli uomini abituati a contemplarle ed a goderne e quasi induriti a questo continuo e commovente spettacolo, lo riguardano con indifferenza, e pochissimi son quelli che contemplando l' opera della creazione si sentano mossi a magnificare la potenza, la sapienza e la bontà del Creatore. Il sovrannaturale considerato nel secondo aspetto, qual s' intende nel comune linguaggio e che vien detto miracolo, si può definire: = l' atto creativo reso sensibile per via d' un effetto sovrannaturale che manifesta l' assoluta padronanza del Creatore sulla natura creata =: oppure più specialmente: = l' indirizzo particolare dato dall' Ente alle esistenze per ricondurle a se stesso che ne è l' ultimo fine =. Negare la possibilità del miracolo è lo stesso che negare l'esistenza della natura, come non si può mettere in dubbio l' esistenza del miracolo senza mettere in dubbio la provvidenza divina e la stessa esistenza di Dio.

ANTROPOLOGIA

1. Quella parte della Metafisica applicata, che tratta e discorre dell' uomo considerato per rispetto alle generiche e specifiche sue facoltà e proprietà, che ne costituiscono la natura e la specie e ne accennano la destinazione, si addimanda *Antropologia*. — L' uomo si può definire: = un soggetto animale dotato essenzialmente dell' intuito dell' Ente ideale-reale ed operante in modo conforme all'animalità ed all'intelligenza ond' è fornito =: o più brevemente un *animale partecipe di ragione:* per l' animalità differisce essenzialmente dagli angioli *pure intelligenze* ed in parte conviene cogli animali bruti irragionevoli; per l'intelligenza, ossia per la partecipazione della ragione differisce essenzialmente dai bruti animali ed in parte conviene cogli angeli. Pertanto ad evidenza risulta essere l'uomo un individuo composto di due sostanze *materiale* l'una, che è il corpo, *spirituale* l' altra, che è l' anima. — Il *corpo* in genere: è un aggregato di materia capace ad agire sui nostri sensi, e si dice *organico* quando l' aggregazione delle molecole materiali, di cui si compone, può essere decomposta ma non ricomposta, e quantunque soggiaccia in parte all' attrazione ed affinità chimica, pure dipende quasi totalmente da una forza incognita detta *vitale*. Il corpo organico si distingue in *vegetale* ed in *animale:* il vegetale è quello la cui vita dipende, più che da altro, dalla struttura de'suoi organi, cioè dalla disposizione ed organismo delle molecole materiali di cui è composto; l' animale, ossia corpo animato è quello la cui vita dipende in parte dal suo organismo ed in parte da un principio di natura diversa ad esso lui congiunto che lo informa ed avviva, e che si addimanda *anima*. Il corpo *umano* è fornito di cinque principalissimi *organi* detti *sensorj*, che sono gli *occhi*, le *orecchie*

le *narici*, la *lingua* col palato, e la *cute* che si estende sovra tutto il corpo e nella quale metton capo i nervi in esso diramati, e segnatamente quella parte che forma il polpastrello delle dita delle mani. — L' *anima* è un principio sostanziale ed immateriale, ordinata ad informare ed avvivare un corpo organico da cui, nell' attual ordine di cose, in qualche modo dipende per l'esplicamento delle sue proprie potenze o facoltà. Chiamasi *spirito* l'*essere sostanziale intelligente:* quando l'essere sostanziale intelligente non solo esiste ed opera indipendentemente da qualsiasi altra sostanza e causa finita, ma altresì è tale che di sua natura non è destinato a congiungersi con un qualche corpo organico per animarlo, allora prende il nome di *puro spirito:* quando invece l' essere sostanziale intelligente è destinato di sua natura ad informare, avvivare ed animare un corpo organico, da cui in qualche modo dipende per l' esplicamento degli atti delle potenze ond'è fornito, allora si denomina *anima spirituale;* tale è appunto, siccome vedremo, l'anima umana. — Le quali cose premesse, noi intendiamo dividere questo nostro breve saggio d' Antropologia in due sezioni: nella prima tratteremo di quelle principali facoltà o potenze, per cui l' uomo è costituito nella sua specie: nella seconda tratteremo della natura e destinazione dell' anima umana.

SEZIONE PRIMA.

DELLE UMANE POTENZE.

2. La coscienza di continuo ci attesta, che dentro di noi avvengono e si succedono di molti fatti, de' quali l' *io*, cioè l'anima è il soggetto; e siccome tali fatti sono attualità accidentali e transeunti, così costituiscono altrettanti *atti secondi*, che agevolmente si possono ridurre a tre grandi classi, cioè ai *sentimenti*, alle *intellezioni* ed alle *volizioni*. Ma nessun atto secondo può esistere nè concepirsi senza una potenza che ne sia capace; quindi alle tre indicate classi di atti secondi corrispondono necessariamente tre principali *potenze* che sono la *sensitività*, l' *intelligenza* e la *volontà*. Inoltre niuna potenza può esistere senza l'atto primo; dunque come le tre grandi classi di atti secondi importano necessariamente tre principali potenze da cui siano pro-

dotti, così le tre principali potenze dell' anima umana arguiscono di necessità tre *atti primi*, che sono il *sentimento fondamentale*, in cui consiste l' attività ed attualità dell' essere senziente, l' *intuito mentale*, in cui consiste l' attività ed attualità dell' essere intelligente, e la *volizione universale*, in cui consiste l' attività ed attualità dell' essere volente. L' essere sostanziale senziente intelligente e volente, principio e soggetto dei sentimenti delle intellezioni e delle volizioni, è l' anima umana. — Le potenze dell' anima umana per tanti diversi modi si possono classificare, per quanti diversi rispetti si possono considerare. Primieramente, considerate per rispetto alla loro origine, possono essere o *attuali* o *virtuali*: le potenze attuali sono o *primitive* o *risultanti*; le attuali primitive sono la *sensitività* e l' *intelligenza*, e le risultanti si riducono alla *ragione*: le potenze virtuali che nascono dalla ragione sono la *riflessione* e la *libertà morale*. Secondariamente considerate per rispetto al loro esplicamento, le potenze dell' anima umana altre sono *passive*, ossia apprensive o recettive, ed altre *attive*, ossia espansive; le passive sono il *senso* e l'*intelletto*, le attive sono l' *istinto* e la *volontà*: la ragione è potenza *mista*, perchè inchiude passività ed attività, e da molti si distingue in *teoretica* ed in *pratica*; e siccome la ragione in un qualche modo risulta dalla sensitività e dall' intelligenza, così la riflessione e la libertà risultano dalla ragione. Finalmente considerate per riguardo al loro oggetto, le potenze dell' anima umana si possono classificare in *animali*, che hanno per oggetto il bene sensibile, in *intellettuali*, che hanno per oggetto la verità, ed in *morali*, che hanno per oggetto la virtù: delle prime è la sensitività, delle seconde l' intelligenza, delle altre la volontà.

Capo I.

DELLA SENSITIVITA'

3. La *sensitività*, considerata in generale, è quella potenza o facoltà, per cui l' anima umana è fatta capace non solo di essere variamente modificata dal proprio corpo e dall'esercizio delle proprie potenze e di sentire tali modificazioni, ma è ancora fatta capace di essere mossa ad operare a seconda di

siffatte modificazioni. Nella sensitività si hanno a distinguere due parti, come due speciali potenze, l' una passiva che si addimanda *senso*, l' altra attiva che si denomina *istinto*. Il senso, che costituisce la sensitività propriamente detta, si distingue in *fisico* ed in *spirituale:* gli atti del senso in genere si dicono sensazioni; gli atti del senso fisico ritengono comunemente il nome di *sensazioni*, quelli del senso spirituale si chiamano *sentimenti* — *Il senso fisico* è quella potenza o facoltà, per cui l' anima umana è fatta capace di essere variamente modificata dal proprio corpo e di sentire tali modificazioni, siano esse prodotte direttamente dal proprio corpo o dalle impressioni che gli oggetti esteriori fanno sugli organi sensorj di esso. Il primo fatto prodotto dall' unione dell'anima senziente col corpo è il *sentimento fondamentale* della vita, che è l' atto primo della facoltà di sentire corporalmente e non già la sensazione; il termine di questo sentimento fondamentale sono quelle parti esteriori del proprio corpo che costituiscono gli organi sensorj. Noi non avvertiamo il sentimento fondamentale; perchè soltanto avvertiamo quello che dentro di noi succede alterando in qualche modo lo stato nostro normale e permanente, e non avvertiamo quello che in noi avviene continuamente ed uniformemente.

4. L'anima nostra in forza della propria sensitività potendo essere variamente modificata dal corpo e sentire siffatte modificazioni, può avere sensazioni diverse e corrispondenti ai cinque diversi organi sensorii. Di qui apparisce il perchè l'uomo, che consta di anima e di corpo, si dica fornito di cinque sensi esterni, che sono la *vista*, l' *udito*, l' *odorato*, il *gusto*, ed il *tatto:* ma egli è d'uopo avvertire e ritenere che il *senso* è proprio dell'anima e l' *organo* è proprio del corpo. Quando un corpo esteriore od una parte esterna del nostro corpo facoia impressione su qualche nostro organo sensorio, allora quest' impressione comunicandosi ai nervi che costituiscono quell' organo produce in esso una qualche mutazione, per la quale si viene anche ad alterare lo stato normale e permanente interiore e con ciò stesso a modificare l' anima nostra, che è il principio e soggetto senziente: in così fatta modificazione consiste la *sensazione*, che si può definire: una modificazione del sentimento fondamentale cagionata da una qualche mutazione ed alterazione dei sensi esteriori. La sensazione considerata

come una modificazione più o meno piacevole e grata, o dolorosa ed ingrata (in una determinata parte del corpo) ritiene il nome di sensazione, e dicesi *soggettiva;* perchè termina nel soggetto senziente: considerata poi come avente un termine oggettivo fuori di noi, si addimanda *percezione sensitiva*, e si dice *extra-soggettiva;* perchè si riferisce ad una cosa fuori del soggetto senziente; e perchè in questa funzione il senso apprende il sensibile. — Le principali funzioni del senso fisico si possono ridurre specialmente alle due segnenti, la prima di avere le sensazioni, la seconda di ritenere i vestigi sensibili delle sensazioni avute. Dall'esercizio di queste due principalissime funzioni nascono come speciali facoltà: 1° la *sensitività esterna*, che comprende le sensazioni esteriori del tatto, del gusto, dell'odorato, dell'udito e della vista: 2° la *sensitività interna*, che comprende tutte le affezioni fisiche o sensazioni interne: 3° la *fantasia*, che ritiene i vestigi sensibili delle sensazioni avute, li unisce insieme, ed in date circostanze così uniti li riproduce qnasi specie di nuove sensazioni.

5. Il *senso spirituale* è quella potenza o facoltà per cui l'anima umana è fatta capace di essere variamente modificata dai moltiplici esercizi della ragione e della libertà. E' egli un fatto di continuo attestato dalla coscienza che noi tutti proviamo nel nostro interno un sentimento grato e piacevole tutte volte che per l'esercizio di nostra ragione scopriamo la verità delle cose, moltiplichiamo e perfezioniamo le nostre conoscenze, e tutte volte che per l'esercizio di nostra libertà conformiamo le nostre azioni alla legge, adempiamo ai moltiplici nostri doveri ed acquistiamo sempre nuove morali virtù. Pertanto le funzioni del senso spirituale si compendiano nei sentimenti spirituali che si possono dividere in due classi, cioè in *razionali*, che nascono dalla ragione e ne accompagnano e seguono il ragionamento, ed in *morali*, che nascono dall'esercizio del libero arbitrio e ne accompagnano e seguono il retto operare.

6. L'anima è il principio senziente; dunque di necessità importa un termine: il termine dell'anima, come principio senziente, è il *sentito*: e perciò essa, in quanto viene affetta da questo suo termine, è passiva in qualche modo. Questa passività dell'anima si concepisce come una *passività operante* che implica una qualche attività; e primieramente perchè non potrebbe aver luogo nel principio senziente alcun'affezione o

modificazione prodotta dal sentito, che ne è il termine, se tal principio, cioè l' anima stessa in qualche maniera non vi cooperasse; e secondariamente perchè l' attività dell' anima senziente si manifesta e si esplica operando sullo stesso suo termine che è il sentito. Pertanto l' attività dell' anima senziente, che si manifesta sia avvicinandosi al sentito o allontanandosene, sia modificando la propria relazione con esso, costituisce l' *istinto*; il quale come nasce dal senso, così distinguesi in *fisico* ed in *spirituale*. — L'istinto fisico è quell'attività dell'anima senziente, per cui stimolata da una qualche sensazione grata o molesta si muove ciecamente e spontaneamente a perdurare in quella sensazione se grata, o a ritrarsene se molesta. L' istinto spirituale è quell' attività dell' anima senziente, per cui naturalmente appetisce i beni proprj dell' intelligenza, cioè per cui ciecamente e spontaneamente tende ed inclina ai beni spirituali: l' istinto spirituale può essere *razionale* o *morale*, secondo il sentimento da cui nasce. — Fra l' istinto fisico e lo spirituale passa un grande divario; noi ci limitiamo a notarne le seguenti differenze: 1° l'istinto fisico è cieco nel suo conato nel suo moto e nel suo termine; invece l'istinto spirituale è cieco solamente nel suo conato o nel suo moto, ma non già nel suo termine: 2° l'istinto fisico nasce dalla fisica sensitività e consiste nell' appagare il senso fisico; l' istinto spirituale nasce dal sentimento spirituale e consiste nella tendenza al perfezionamento dell' umana natura: 3° l' istinto fisico ha sempre una azione intermittente e viene eccitato dalle sensazioni; l'istinto spirituale ha un' azione continua, quantunque non sia sempre di egual energia nè egualmente in tutti si manifesti. Dunque forza è conchiudere che l'istinto fisico differisce dallo spirituale, e che l' istinto in genere tanto differisce dal senso quanto si distingue l' attività dalla passività nell' anima senziente.

7. Molte sono le funzioni del senso fisico: delle quali segnatamente notiamo: 1° di concorrere alla produzione delle sensazioni: 2° di associarle insieme: 3° di riprodurle in date circostanze: 4° di produrre da prima affezioni fisiche generali e di poi passioni fisiche particolari: 5° di atteggiare se stesso modificando in certa guisa il corpo, dalla qual funzione nasce la facoltà locomotrice: 6° di formare gli abiti fisici. Le passioni fisiche altre appartengono al *concupiscibile* ed altre all' *irascibile*; delle prime sono la libidine, l' avversione, la vora-

cità e simili; delle seconde sono l'ira, la ferocia, la paura e simili. — Fra le funzioni dell'istinto spirituale sono principalmente a notare le seguenti: 1° di concorrere alla produzione dei sentimenti spirituali: 2° di produrre le affezioni razionali generali: 3° di produrre le passioni razionali speciali: 4° di formare gli abiti razionali. Le speciali passioni razionali (in cui si comprende anche l'affetto considerato come atto e non come facoltà) appartengono esse pure o al *concupiscibile* o all'*irascibile*: fra le prime indichiamo l'amore e l'odio, il desiderio e l'abborrimento, il gaudio e la tristezza e simili; fra le seconde annoveriamo lo sdegno e 'l disprezzo, l'audacia e'l timore, la speranza e la disperazione e simili.

Capo II.

DELL' INTELLIGENZA.

Articolo Primo.

Dell' intuito mentale.

8. L'intelligenza umana si può considerare per rispetto al suo stato essenziale originario e continuo, e per rispetto al suo naturale e successivo esplicamento. Nel primo rispetto importa essenzialmente l'intuito mentale, ed inchiude eziandio uno sforzo continuo a perfezionarsi in cui ha principio la ragione e per cui lo spirito umano è fatto capace di rendersi presenti gli oggetti conoscibili che gli sono somministrati dall'intuito o dalla percezione, e di perfezionare le cognizioni implicite e moltiplicare le esplicite. — La voce *intuito*, dal latino *intueri* vedere, contemplare, coll'aggiunto *mentale* viene dai filosofi adoperata a significare quell'intellezione essenziale originaria e continua, senza di cui l'intelligenza umana, non che esistere, non può concepirsi. Platone addimanda l'intelligenza *occhio dell'anima:* Dante la chiama *vista*, e dice *aspetti* le menti; di guisa che presso di lui *aspetto* e *vista* significano spesso la virtù intellettiva che *adspicit* e *vede*. L'intelligenza come potenza conoscitiva e forza di pensiero importa neces-

sariamente l'atto primo e 'l conato; ora l'atto primo o conato dell'intelligenza non può essere altro che un'intellezione, la quale sia: 1° essenziale, originaria e continua: 2° incoata e non compiuta, confusa e non distinta, vaga e non determinata: 3° prodotta non già dall'attività di essa potenza e forza, ma prodotta in essa e permanente fino dal primo istante di sua esistenza dalla presenzialità continua del suo oggetto, che è l'Intelligibile: 4° e per cui l'intelligenza nell'atto stesso che riceve l'esistenza vede, riceve ed apprende il suo oggetto, l'Ente per se intelligibile, che, illuminandola continuamente di sua luce, continuamente l'attua e la fa intelligente. L'intelligenza in quanto esiste è attività e vita, la cui essenza sta nel conoscere e pensare: ma l'essenza dell'attività e della vita d'una potenza e forza qualunque non consiste di certo nell'attuazione ed esplicamento degli atti ond'è capace, che sono distinti successivi e molteplici; ma consiste nell'atto primo, che è sempre *identico* e *semplicissimo*, perchè originario e permanente in essa; che è *potenziale*, perchè ancora implicato ed inchiuso nella potenza; e che appunto è *primo*, perchè procede ed accompagna tutti gli atti successivi (i quali per ciò stesso si dicono *secondi*, e de' quali è l'inizio e non il compimento), e perchè se gli atti secondi importano, come a dire, un moto determinato, invece l'atto primo è soltanto un conato, cioè un moto incoato ed indeterminato: dunque l'essenza dell'attività e della vita dell'intelligenza è riposta nell'intuito mentale, che ne è il conato e l'atto primo. L'intuito mentale negli ordini attuali dello spazio e del tempo riesce di necessità confuso indistinto e vago; perchè l'Idea e l'Intelligibile assoluto tutta assorbe abbaglia e confonde la potenza intuitiva; la quale in presenza continua del suo oggetto così non può non vederlo ed apprenderlo in qualche guisa, come non può non ricevere e cogliere l'atto, ond'è attuata, e la luce, ond'è illuminata e fatta intelligente; quindi da essolui tutta assorta abbagliata e confusa non può circoscriverlo determinarlo e distinguerlo. Essendo l'Idea che affacciandosi all'intelligenza umana la illumina ed illuminandola l'attua, quest'attuazione per rispetto alla stessa potenza è iniziale ed incoata soltanto, di guisa che l'intuito mentale è bensì una vera intellezione, ma implicata ancora nell'intelligenza e potenziale; e lo spirito intelligente, in questa originaria e continua intellezione non compenetrando sè

stesso e nulla ponendovi di proprio, non può esserne conscio nè può appropriarsi l' oggetto.

9. L' oggetto dell' intelligenza è l' *essere*, tolto il quale è impossibile qualsivoglia intellezione, siccome è impossibile qualunque visione senza vedere in alcun modo qualche cosa. Ma l' essere, che si addimanda *ideale* in quanto è in relazione coll' intelligenza a cui si appresenta e manifesta, non è puramente possibile, ma è assolutamente reale; perchè il puro possibile non sussiste da sè nè in sè, e senza il reale non è pur pensabile (ontol. §. 25. 26). Dunque l' oggetto necessario e continuo dell' intuito mentale è l' essere assolutamente reale, che noi dicemmo Ente (ontol. §. 4). L' Ente ideale-reale è l' oggetto essenziale e continuo di ogni intellezione, è il fondamento comune di qualsiasi concetto, è infinitamente superiore agli oggetti reali finiti (da' quali è sempre supposto) somministrati dall' esperienza ed anche riguardati in genere, è l' Idea e l' Intelligibile assoluto, che, oltre al presentare un oggetto proprio, appresta la condizione comune e necessaria a tutte le intellezioni ed alla formazione di tutti i concetti, quasi nella guisa medesima che la luce oltre al mostrare se stessa somministra eziandio il mezzo per vedere le cose: l' Idea è il sole delle intelligenze. L' Ente come per l' atto creativo trae dal nulla, cioè fa esistente lo spirito nostro, creandolo lo informa, informandolo gli si affaccia direttamente, affacciandosegli direttamente lo illumina, illuminandolo gli è sempre presente e ne attua l' intelligenza; così per l' atto stesso uno e semplicissimo lo fa esistente ed intelligente. Lo spirito umano non ha e non può avere coscienza dell' intuito mentale, per la stessa ragione che non ha coscienza di quell' atto continuo che lo fa esistente; perchè l' intuito mentale non è un atto prodotto dall' attività intellettiva dell' uomo, ma ne è il principio, ed è prodotto in esso dall' oggetto ideale che ad un tempo ne è la causa prima ed assoluta; e perchè lo spirito umano non può avere coscienza se non di ciò che altera in qualche modo il suo stato normale. Negare l' intuito mentale perchè non ne abbiamo coscienza, è una follia: noi non abbiamo coscienza delle operazioni vitali che di continuo in noi avvengono nè di molte operazioni intellettive, quali sono le creazioni dell' ingegno da noi lavorate a nostra insaputa; « Il sonnambulismo prova che l' anima nostra può pen-

sare ed operare senza coscienza e recare nelle sue operazioni ciò di cui è incapace quando riflette ».

10. Nè si dica ricevere il panteismo dalla teoria dell'intuito mentale un grande appoggio quando diciamo: 1.° che senza l'intuito dell'Ente non è possibile concepire l'esistente: 2.° che l'intuito mentale importa un giudizio assoluto e divino — Al primo dubbio rispondiamo, che riconoscendo la necessità dell'intuito dell'Ente per concepire l'esistente non ammettiamo, ma escludiamo l'identità sostanziale tra l'uno e l'altro termine; perchè l'intuito apprende e coglie l'Ente qual è nella sua concretezza, vale a dire creante l'esistente: cosicchè per l'intuito dell'atto creativo che accompagna l'idea dell'Ente viene eliminato ogni pericolo di panteismo. E quando si dice l'esistente è nell'Ente, il senso è identico a quello della sentenza dell'Apostolo *in ipso vivimus, movemur et sumus*: cioè l'esistente è nell'Ente come termine estrinseco dell'atto creativo, e si concepisce nell'idea dell'Ente (non astratto e puro ma nella sua concretezza) come gli oggetti si vedono nella luce e per la luce, e non sono identici alla luce. — Il secondo dubbio è sciolto dalle premesse cose: imperocchè lo spirito umano nell'intuito mentale nulla pone di proprio, essendo prodotto dallo stesso oggetto ideale, che è l'Ente che gli si appresenta qual è affermante sè stesso, e l'intuito non può non apprenderlo quale gli si appresenta e gli si affaccia come in atto di affermare la propria assoluta realtà: e però l'oggetto ideale è accompagnato da un giudizio, che per ciò dicemmo oggettivo e divino *Io sono*. Questo giudizio, in quanto è appreso dall'intuito, non è di certo umano; perchè non pronunciato dallo spirito nostro ma soltanto è ricevuto quale gli si appresenta, è ricevuto passivamente, e quindi non è fatto proprio; e per questa ragione considerato per rispetto allo spirito umano si dice possibile e non reale. Allora il giudizio oggettivo e divino addiviene umano è soggettivo quando passando dall'intuito alla riflessione passa dalla possibilità alla realtà e lo spirito umano pronuncia ripetendo il giudizio divino con diversa forma l'*Ente è*. Tra il giudizio divino e l'umano vi è bensì un'identità, in quanto che l'uno e l'altro consistono nell'affermazione dell'Ente; ma tra lo spirito affermante nel giudizio divino e lo spirito affermante nel giudizio umano corre una distanza infinita;

perchè nel primo è l' Ente che afferma sè stesso e come tale si appresenta all' intelligenza finita; nel secondo invece è lo spirito umano, che per l' intuito coglie ed apprende coll' oggetto ideale il giudizio che l' accompagna, e per la riflessione ripiegandosi sovra sè stesso si appropria i dati dell' intuito, fatta astrazione dal loro oggetto, e pronuncia come suo quel primo giudizio l' *Ente è*. Dunque non vi può essere dubbio di panteismo nell' identità dell' affermazione contenuta nei due giudizii divino ed umano, intuitivo e discorsivo, oggettivo e soggettivo, possibile e reale; e non può aver luogo neppure il sospetto di panteismo nella teoria dell' intuito mentale; perchè in questo è l' Oggetto che crea il soggetto, è l' Idea assoluta e infinita che crea l' intelligenza finita nell' atto stesso con cui le si affaccia e appresenta, che anzi di qui si scorge manifesta l' assurdità dell' idealismo di Fichte, che asserisce il contrario.

Articolo Secondo.

Della ragione.

11. L' intelligenza umana considerata nel secondo rispetto vale a dire nel suo naturale e successivo esplicamento importa la *riflessione*, e manifesta due principalissime funzioni che costituiscono due speciali facoltà, l' una elemento dell' altra e che sono l' *intelletto* e la *ragione*. L' intelletto, come qui vien preso qual funzione dell' intelligenza, è la facoltà speciale di apprendere le verità puramente intelligibili ed i principii generali: la ragione, come funzione dell' intelligenza, è la facoltà di applicare i dati dell' intuito e della percezione all' acquisto di nuove cognizioni ed alla scoperta delle verità che si dicono discorsive, tanto speculative quanto pratiche ed empiriche. La ragione, che nel suo moltiplice esercizio si dice ragionamento, risulta del senso e dell' intelletto; e gli atti di cui essa è capace versano su tutto quello che il senso e l' intelletto somministrano, e sono quelle intellezioni che si dicono cognizioni discorsive o riflesse. Nella ragione si possono distinguere due parti o funzioni; l' una è mista di attività e di passività, e si addimanda *ragione teoretica;* l' altra è attiva e costituisce la volontà che in un certo

senso si denomina anche ragione pratica. — Le funzioni della ragione teoretica possono essere o *spontanee* o *riflesse*. Le principali funzioni spontanee della ragione si possono ridurre alla percezione (Logica §. 139) all'universalizzazione, all'associazione delle idee o concetti, e ad alcuni atti di memoria e d' immaginazione: così fatte funzioni si dicono spontanee, perchè si compiono per impulso di natura e senza l' intervento della nostra libera attività, e di esse sono capaci tutti gli uomini. Fra le principali funzioni discorsive o riflesse sono principalmente a notare l'analisi, la sintesi, l'astrazione, il paragone, il raziocinio e gran parte degli atti della memoria, dell' immaginazione e simili: cosifatte funzioni si dicono discorsive o riflesse, perchè si compiono per un' applicazione ed uno sforzo della nostra libera attività, ed esigono un qualche addottrinamento nel soggetto che le compie.

12. La libera applicazione dell' attività razionale, o intellettiva come vogliasi chiamare, verso un dato oggetto prende il nome di *attenzione*: la quale avuto riguardo alla diversità dell' oggetto a cui mira ed ai diversi gradi di sua energia ottiene denominazioni diverse; si addimanda *considerazione* o *meditazione* se l' oggetto è puramente intelligibile, *osservazione* se l' oggetto è sensibile; quando l'oggetto è *fuori di noi* l' applicazione razionale ritiene il nome di *attenzione*, quando l' oggetto è *sovra di noi* si denomina *contemplazione*, e quando l'oggetto è *dentro di noi* si chiama *riflessione*. — La riflessione non è altro che il rivolgersi e ripiegarsi dello spirito umano sovra sè stesso. Nella riflessione sulla percezione razionale fondamentale e sulle altre percezioni naturali consiste la *coscienza psicologica*, o consapevolezza di sè; la quale è la *percezione della percezione* e può definirsi: quella percezione per cui il soggetto razionale apprende ed afferma la propria sussistenza come soggetto senziente ed intelligente La riflessione può essere *psicologica* od *ontologica*: la prima consiste nel rivolgersi che fa lo spirito umano sui proprii atti (sentimenti intellezioni volizioni) per averne conoscenza: la seconda consiste nel rivolgere che fa lo spirito umano la propria attività razionale sull'oggetto sentito conosciuto o voluto per iscoprirne le attinenze ed i rapporti. La riflessione ontologica, o come altri dicono ideologica, si confonde col discorso; perchè è opera dell' assiduo e retto esercizio della ragione e comprende

una quantità di atti ed operazioni razionali, e si chiama anche scientifica; perchè si giunge per essa a formare quel sistema organato di cognizioni ragionate che si addimanda scienza: cosifatta riflessione si distingue in parziale ed in totale, secondochè ha per iscopo una parte soltanto o tutto lo scibile.

Articolo Terzo.

Della memoria e dell' immaginazione.

13. La *memoria* è la facoltà di conservare le idee acquistate, di richiamarle conservate, e di riconoscerle richiamate che siano: quindi è una facoltà complessa, in parte spontanea ed in parte riflessa e discorsiva, che risulta di tre elementari facoltà, cioè della *ritentiva razionale*, del *richiamo* e del *riconoscimento*. In forza di queste tre elementari facoltà si distinguono nella memoria tre proprietà o perfezioni, che sono la *tenacità* la *prontezza* e la *fedeltà*: la prima conviene alla ritentiva, la seconda al richiamo, e la terza al riconoscimento: la memoria per la prima dicesi *tenace*, per la seconda *pronta* e per la terza *fedele*; cosicchè allora la memoria debbesi riputare perfetta quando sia tenace pronta e fedele. Dal difetto di alcuna delle tre indicate proprietà nasce l' imperfezione della memoria; che per difetto di tenacità è *labile*, per difetto di prontezza *tarda* e per difetto di fedeltà *infedele* o *fallace*. Ciò nulladimeno le tre indicate perfezioni della memoria dipendono in gran parte da un continuo opportuno e ben diretto esercizio di essa medesima facoltà, perchè siffatte perfezioni appartengono più all' ordine degli abiti che a quello degli atti: ma gli abiti non per altra guisa si acquistano e formano che per la continua e successiva ripetizione degli atti in ordine al fine, a cui la potenza o facoltà è ordinata; cotalchè l' assiduo e continuo esercizio di una potenza o facoltà produce la trasformazione di essa in abito: dunque la perfezione della memoria dipende in gran parte dal continuo opportuno e ben diretto suo esercizio. — La memoria è della massima importanza ed è una funzione della ragione necessaria al compimento delle altre sue funzioni. Imperocchè senza la memoria non si potrebbe avere il concetto di tempo nè la

conoscenza della propria identità personale: non si potrebbe in modo alcuno formare il più semplice raziocinio, essendo impossibile alla ragione trarre la conclusione dalle premesse, se di queste non si ricorda: inoltre senza la memoria riuscirebbe impossibile ogni progresso, inutile ogni esperienza, e vano ogni insegnamento. Dunque la memoria non solo è una funzione razionale della massima importanza, ma è una condizione necessaria all' acquisto ed alla formazione di qualsivoglia scienza ed arte: e tal importanza e necessità si manifesta in tutte le contingenze dell'umana vita, sia per rispetto all' individuo sia per rispetto alla società.

14. L' immaginazione è quella facoltà o funzione della ragione per cui lo spirito nostro fra le molte idee che possiede ne sceglie alcune, le associa insieme, e le ordina e dispone in modo che giunge a formare un tutto quasi un' idea nuova e di sua creazione: laonde scorgesi di leggieri essere l' immaginazione una facoltà complessa, che comprende come suoi elementi l' associazione, la memoria, l' astrazione e la sintesi. L' *associazione delle idee* consiste in quell' unirsi e concatenarsi che fanno nella nostra mente le idee acquistate, per modo che quando alcuna di esse venga a risvegliarsi tosto se ne ridesta un' altra, e poi successivamente si ridestano tutte le altre che seguono in quella medesima serie. Che in date circostanze le idee anteriormente acquistate si ridestino in noi e con un certo ordine si riproducano, è un cotal fatto posto fuor d' ogni dubbio, perchè dalla continua esperienza attestato e confermato; ma come è impossibile che si possano riprodurre con un certo ordine le idee acquistate, se queste non siansi in una certa serie insieme associate; così il fatto dell' associazione viene da quello della riproduzione, di cui è principio ed essenzial condizione, provato e confermato. David Hume propone le tre seguenti leggi di questo fenomeno, che perciò si addimandano leggi o principj dell' associazione: le idee si associano insieme nella nostra mente: 1.° per la scambievole loro somiglianza: 2.° per la prossimità di tempo e di luogo: 3.° per la relazione di causalità. La memoria poi è necessaria all' immaginazione per ritenere richiamare e riconoscere le idee già avute. L' astrazione e la sintesi le son pure necessarie per potere rivolgere l' attenzione più all' una che all' altra delle idee riprodotte o ricordate, e per poter com-

prendere in una molte e diverse idee; poichè questa nuova ed ultima combinazione o composizione è quella che riesce quasi una nuova creazione, prodotto cioè ed opera dell'immaginazione. La quale in un certo senso si può considerare come una potenza creatrice, di cui l'uomo a somiglianza di Dio è arricchito e per cui nelle opere sue produce il bello, il meraviglioso ed il sublime che offre lo spettacolo della creazione; e perciò figlie dell'immaginazione sono la poesia, la musica, la pittura e tutte le arti belle. Grandi, per fermo, sono i vantaggi che reca l'immaginazione; ma gravissimi pure sono i danni che essa può cagionare, quando per eccesso di vivacità e di esaltazione, o per difetto di scorta e di freno, o per altra qualunque causa prevalesse sulla ragione.

Capo III.

Articolo Primo.

Della volontà.

15. La *volontà* considerata come una funzione dell'attività razionale, appartiene alla ragione pratica, ed è la facoltà dell'anima umana di operare per un fine conosciuto. Gli atti secondi di cui è capace si addimandano *volontarii* od anche semplicemente *volizioni*. L'atto primo della volontà è la *volizione continua ed universale del bene in genere*: imperocchè questa facoltà avendo per suo oggetto naturale il bene, non può non tendervi continuamente; la continua e spontanea tendenza al bene è il principio e l'elemento necessario di tutti i suoi atti secondi, e non consiste in altro che in una continua e semplicissima volizione del bene in genere, che ne è l'oggetto. — Comunemente dicesi *bene* ciò che è appetibile, e si suole distinguere in *oggettivo* ed in *soggettivo*: il primo è quello che si appetisce per gli intrinseci suoi pregi, il secondo è quello che si appetisce pel piacere o comodo o vantaggio che arreca o si crede che possa arrecare. Che se l'oggetto proprio e naturale della volontà è il bene, ad evidenza conseguita che la

volontà non può avversare il bene conosciuto come bene, nè può appetire il male conosciuto come male; può bensì appetire il male ma sotto apparenza o specie di bene, e può avversare il bene, ma sotto apparenza o specie di male.

16. La volontà come qualunque altra potenza si esplica e si svolge per gradi successivi, ed al suo esplicamento concorrono quali elementi necessarj l'intelletto e 'l senso. E di vero, nell' esordio del suo esplicamento emette volizioni *affettive*, eccitate dalla semplice percezione dei beni soggettivi; in seguito emette volizioni *appreziative*, generate dal giudizio sui pregi dei beni percepiti; di poi manda fuori volizioni spontanee fra più beni soggettivi della stessa o diversa specie; ed in fine il suo esplicamento compiesi dalle volizioni *libere*, cioè dalla libertà delle sue elezioni, per cui l' anima umana può scegliere fra più volizioni presenti alla sua mente, vale a dire può liberamente scegliere fra più beni di natura diversa ed anche opposta. — Nella volontà si possono distinguere una funzione *primaria* e tre funzioni *secondarie*. La funzione primaria consiste in quella pratica ricognizione o specie di compiacenza con cui il soggetto razionale aderisce all' entità conosciuta, consiste cioè in quell' affezione razionale con cui l' umana attività si espande e si trasporta verso l' essere conosciuto come bene. Le funzioni secondarie si riducono: la prima alle affezioni istintive; la seconda ai decreti volontarj, che comprendono le volizioni appreziative ed elettive, spontanee o libere; la terza ai movimenti del corpo i quali seguono le volizioni spontaneamente o liberamente decretate. Alla volontà specialmente appartiene la formazione degli abiti umani.

Articolo Secondo.

Degli abiti.

17. L' *abito* in genere è una disposizione acquisita dell' anima umana, per cui è posta in uno stato migliore o peggiore, ed è più atta ad operare in un dato modo anzi che in un altro. Da questa definizione apparisce che l' abito può essere considerato per due diversi rispetti, cioè per rispetto all'*entità dell' anima*, ed in questo senso è ciò che aggiunge

qualche cosa allo stato naturale dell'anima e la rende migliore, o ne detrae alcuna cosa e la rende peggiore: e per rispetto alle *potenze dell' anima*, ed in questo senso l' abito è quella disposizione che dà alle potenze maggiore facilità ad operare in un dato modo ordinato o disordinato, conveniente o ripugnante al fine a cui naturalmente esse tendono. L' abito considerato in questo secondo rispetto con tutto diritto si addimanda una *trasformazione accidentale* della potenza; poichè consiste in quella *facilità* che la potenza acquista mediante la frequente ripetizione degli atti di cui è capace. Il ragionamento e l' esperienza ci mostrano che qualunque atto che facciamo lascia in noi una certa propensione a ripeterlo, e che ripetendolo si eseguisce da noi con sempre maggior facilità e prontezza. — Quantunque l' istinto e la volontà concorrano alla formazione degli abiti, tuttavia alla volontà appartiene eccitare i moti dell' istinto, reprimerli e soffocarli, ed in fine dirigerli e guidarli.

18. Gli abiti si possono classificare come le potenze, ma per maggior chiarezza ed avuto riguardo specialmente all' istinto da cui in parte traggono origine, noi li distinguiamo in due grandi classi in *animali* cioè ed in *spirituali*. Gli abiti animali nascono principalmente dall' istinto animale, versano intorno le sensazioni, e sono comuni tanto agli uomini che ai bruti. Gli abiti spirituali nascono dall' istinto spirituale e sono proprii solamente dell' uomo: essi puonnosi dividere in tre classi: 1° in abiti *intellettuali*, che sono tutte quelle particolari disposizioni e facilità che l' intelligenza umana acquista di fare certe sue operazioni: 2° in *morali*, che sono quelle facilità o disposizioni dell' umano arbitrio di fare certi atti consentanei o dissentanei alla legge morale. 3° in *misti*, che consistono nel pronto e facile esercizio della locomotività diretta dalla ragione ed anche eccitata dal genio — La moltiplicità degli abiti non ripugna nè punto pregiudica all' unità dell' anima, come non vi si oppone la moltiplicità delle potenze. Imperocchè gli abiti non essendo altro che certe speciali facilità delle potenze, è manifesto che riescono altrettante attività accidentali conservate nell' anima da' suoi termini e che ne avvalorano le potenze e ne eccitano gli atti; essendochè la moltiplicità degli abiti non dipenda da altro che dalla moltiplicità dei termini stessi dell' anima e dalla moltiplicità delle medesime

sue potenze, di guisa che necessariamente suppone l' unità dell'anima a cui appartengono e di cui sono proprietà. Inoltre l'anima essendo il soggetto ed il principio di tutte le sue potenze e degli atti loro, si può concepire come una somma attività capace di molte forme o relazioni e capace di essere variamente attuata dalla varietà de' suoi termini.

Articolo Terzo.

Della sensazione trasformata di Condillac.

19. Fra i sistemi che ad una sola riducono le potenze umane il più importante a conoscere ed a confutare è quello di Condillac, detto della *sensazione trasformata*. In questo sistema null'altro si ammette d' originario e di primitivo nell' uomo che la sola sensitività fisica, e si pretende che l'intendere ed il volere non siano altro che modi diversi del sentire fisico e corporeo; cotalchè in ultima analisi qualunque intellezione e qualunque volizione si riducono ad una sensazione trasformata. — L' assurdità di questo sistema si appalesa evidente nell'impossibilità di ridurre alla sola sensazione tutti i fatti psicologici; conciossiacchè i caratteri propri ed essenziali della sensazione ripugnino affatto con quelli delle operazioni intellettuali e morali. La sensazione è un'affezione dell'anima che consiste nella modificazione del sentimento fondamentale prodotta dagli stimoli e da qualsiasi altra impressione interna od esterna, cosicchè per se stessa è oscura e si può trovare in un soggetto qualunque anche privo affatto di ragione: dunque la sensazione non si può confondere coll' idea nè colla cognizione nè si può in alcun modo trasformare in queste; perchè opposti, nonchè diversi, ne sono gli essenziali caratteri. Inoltre la sensazione è passiva, anzi è una passività del soggetto senziente che per essa viene modificato: dunque non si può confondere nè trasformare nell'attenzione intellettuale, che è una volontaria applicazione dell' attività razionale. Che se due o più sensazioni si possono trovare simultaneamente nel medesimo soggetto, ciononondimeno il soggetto senziente non può per mezzo d' un'altra sensazione rilevare e conoscere la relazione di convenienza o di ripugnanza fra le due prime: dunque la sensazione non può confondersi nè trasformarsi nel giudizio,

che implica di necessità un paragone dell' idea del predicato con quella del soggetto ed importa più atti distinti dell' attenzione. Come la sensazione non può trasformasi in giudizio, così per la stessa ragione non può trasformarsi in raziocinio, che è un complesso di giudizii. In ultimo la sensazione, tanto grata e piacevole quanto ingrata e molesta, è sempre un modo del sentire fisico e corporeo, che quantunque possa essere in qualche guisa motivo delle determinazioni della volontà, pure la volontà nel suo pieno e perfetto esplicamento, che è la libertà morale, per la sua forza pratica può resistere a cotal motivo e può determinarsi in senso opposto alla sensazione medesima: Dunque la sensazione non può essere trasformata in atti od operazioni intellettuali e morali nè con questi si può in alcuna maniera confondere; e perciò è tanto assurda cosa ridurre ad una sola le potenze primitive dell' anima umana quanto è cosa assurda ridurre alla sola sensazione tutti i fatti psicologici, che in noi si succedono. — Ammesso questo od un altro simile sistema cesserebbe ogni essenziale divario fra l' uomo e 'l bruto; non più si scorgerebbe nell'uomo quella luce divina che ne illumina la mente, lo fa partecipe di ragione e lo rende poco meno che inferiore agli angeli; e non più si scorgerebbe in esso quella libertà morale per cui è fatto padrone dei proprii atti, costituito signore della terra, capace di virtù di merito e di premio ed ordinato all'eterna beatitudine. Se tutte le potenze dell' uomo si riducessero alla sola sensitività fisica, l' umana vita sarebbe limitata e circoscritta nelle sue sensazioni, tutti i suoi atti sarebbero mossi e guidati dai soli istinti animali, ed in niun'altra cosa egli differirebbe dai bruti che nella sola forma del corpo.

Articolo Quarto.

Del commercio dell' anima col corpo.

20. L' ammirabile corrispondenza degli atti dell'anima coi movimenti del corpo e dei moti del corpo con certe modificazioni dell'anima si addimanda *commercio* dell' anima col corpo. Molti sono i fatti che provano l'esistenza di questo commercio: imperciocchè ad ogni istante osserviamo ed esperimentiamo dentro di noi, che ad alcuni atti dell' anima costantemente e

di tosto corrispondono alcuni movimenti del corpo, e che a certe mutazioni del corpo corrispondono costantemente alcune affezioni dell' anima; di maniera che sembra il corpo ubbidire all'anima e l'anima al corpo: un'altra prova luminosa dell'esistenza di questo commercio viene somministrata dagli *stimoli*, che di continuo sentiamo e proviamo in noi medesimi. Chiamasi stimolo qualunque azione di qualsivoglia corpo sul sistema nervoso del corpo soggettivo. Gli stimoli si distinguono primieramente in *interni* ed in *esterni:* gl'interni sono le stesse parti dell' organismo corporeo che producono una qualche impressione sulle altre parti dello stesso; gli esterni sono i corpi tutti che vengono ad immediato contatto col corpo animato e soggettivo e che vi fanno una qualche impressione: questi stimoli esterni possono essere o *universali*, come l'aria, la temperatura atmosferica od animale ecc; o *locali*, come il contatto dei corpi esteriori; o *speciali* come la luce per gli occhi, le particelle odorose per le narici ecc. Ciò notato, egli è mestieri ritenere che gli stimoli non possono operare se non per l' azione materiale esercitata sugli organi sensorii, cioè per una vera impressione: ma poichè l' organo impressionato si mette in movimento e vengono così a cangiarsi lo stato e lo spazio delle molecole nervose che vi si trovano: quindi apparisce che gli stimoli come sono elementi delle sensazioni, così sono una prova inconcussa ed evidente dell'esistenza del commercio tra l' anima e il corpo.

21. Molti sono i sistemi proposti dai filosofi per ispiegare il commercio dell'anima col corpo, ma i principali si possono ridurre ai quattro seguenti. Il sistema dell' *influsso fisico*, il quale ammette una reciproca ed uguale dipendenza tra l'anima e 'l corpo, e suppone operare l' anima ed il corpo l' una sull' altro reciprocamente come cause efficienti, e determinarsi a vicenda in un modo analogo a quello che osserviamo succedere fra due corpi in reciproca relazione: questo sistema soggiacque a molte modificazioni e fu comune agli scolastici. Il sistema delle *cause occasionali* il quale toglie all' anima ed al corpo la virtù effettrice dei loro atti e pretende che Dio solamente sia l' autore degli atti dell' anima e dei movimenti del corpo, cioè che Dio in occasione delle volizioni dell'anima eccìti nel corpo i moti corrispondenti, ed in occasione dei moti del corpo determini le corrispondenti volizioni nell'anima:

questo sistema che conseguita dalla filosofia di Cartesio, fu segnatamente professato da Malebranche. Il sistema dell'*armonia prestabilita*, il quale in parte conviene con quello delle cause occasionali negando una reciproca azione tra l'anima ed il corpo, e in parte ne differisce perchè pretende che la corrispondenza o l' armonia degli stati dell'anima con quelli del corpo sia stata prestabilita e regolata da Dio una volta per sempre nel primo istante dell'unione dell'anima col corpo, e che in seguito Dio non operi più in questi due principj: questo sistema fu professato da Leibnitz. Il sistema del *mediatore plastico*, il quale, per la ragione che non si può nè si sa spiegare il modo con cui l' anima spirituale agisca nel corpo materiale, e viceversa, suppone esistere una terza sostanza che come *mediatrice* tra l' anima e il corpo avverta l'anima dei movimenti del corpo ed eseguisca i voleri dell' anima col muovere il corpo: comunemente viene riputato Cudwort come principalissimo fautore, se non autore, di questo sistema.

22. Noi non ammettiamo alcuno degli indicati sistemi; imperocchè quello del mediatore plastico è assurdo e ridicolo, facendo l' uomo composto di tre parti integranti, cioè di anima, di corpo e di mediatore, e perchè questo mediatore, anzichè diminuire, accresce di mille doppi le difficoltà per render ragione del commercio in discorso. I sistemi dell'armonia prestabilita e delle cause occasionali involgono contraddizione, negano la libertà dell' uomo e danno luogo alle più erronee conseguenze. Finalmente il sistema dell'influsso fisico si fonda sulla dipendenza non solo reciproca, ma *uguale* dell' anima e del corpo, di guisa che l' anima perde della sua eccellenza e il corpo produce effetti di mille tanti più nobili di sè medesimo. — Noi riconosciamo come un fatto certo ed incontrastabile il commercio dell' anima col corpo, e riconosciamo in questo commercio, come un altro fatto posto fuor di dubbio, la reciproca dipendenza dell' anima dal corpo, per cui questi due principii differenti di natura sono in un certo qual modo reciprocamente agenti e pazienti: ma riconosciamo ad un tempo che questa dipendenza, sebbene reciproca, non è, nè può essere *uguale;* poichè il corpo ne' suoi movimenti dipende dall' anima come da causa veramente effettrice di questi, e come da condizione essenziale della sua vita, invece l'anima dipende dal corpo soltanto riguardo all' attuazione ed all'esplicamento

della sua sensitività, e come da strumento necessario o causa occasionale delle sue sensazioni e sentimenti: perciò la dipendenza dell' anima dal corpo è tale che a rigor di termine il corpo non può dirsi causa veramente effettrice delle modificazioni dell' anima.

SEZIONE SECONDA.

DELLA NATURA E DESTINAZIONE DELL'ANIMA UMANA

Capo I.

Della sostanzialità dell' anima umana.

23. Ciò che in noi sente, pensa, ragiona e vuole, addimandasi *anima umana* e si può definire: = un soggetto sostanziale fornito per natura dell' intuito dell' Idea, di un sentimento avente per termine l' estensione, e d' una volizione continua e semplicissima del bene =. Da questa definizione conseguita: 1° Che l' anima umana è una vera e propriamente detta sostanza: 2° che l' anima umana è una sostanza spirituale.

24. Che l' anima umana sia una vera e propriamente detta sostanza, e non già un semplice modo o stato del corpo, si addimostra primieramente dal principio di sostanzialità. Imperciocchè i pensieri, i sentimenti, le volizioni e quanti altri simili fatti che in noi avvengono e si succedono, sono tutti modi ed attualità accidentali che non possono sussistere senza una sostanza a cui aderiscano, nè senza una forza che li produca; ora questa sostanza e forza, soggetto e principio di cotali modi od accidentali attualità, non può essere il corpo; perchè la natura loro ripugna, siccome vedremo, a quella del corpo materiale e composto; dunque la sola anima è il soggetto e principio di siffatti modi ed accidentali attualità, e perciò è una vera e propriamente detta sostanza. — Inoltre la sostanzialità dell' anima umana è una verità proclamata dal senso comune. Gli uomini tutti nei loro discorsi relativi ai loro atti od operazioni pronunciano ad ogni istante il monosillabo *io*, nè sanno altrimenti esprimersi per indicare, significare e

manifestare agli altri il soggetto e principio dei loro atti ed operazioni. Ma gli uomini quando pronunciano *io* non intendono di certo indicare una modificazione sfuggevole ed accidentale, nè uno stato del proprio corpo, ma un vero essere sussistente, una vera e propriamente detta sostanza. Conciossiacchè l'uomo nulla conosca di sè medesimo innanzi d'aver affermato l'anima propria, espressa, significata e manifestata col monosillabo *io;* ma affermando l'anima propria, ei giunse a percepire un essere sussistente che non esiste in alcun altro essere, come modo od accidente in un soggetto; perciò giunse a percepire, e poscia ad affermare una sostanza. Quest'essere sussistente, questa sostanza percepita e poi affermata, significata ed espressa col vocabolo *io*, è appunto l'essere senziente intelligente e volente, soggetto e principio de' suoi atti e delle sue operazioni, è l'anima umana. Dunque l'anima umana è una vera e propriamente detta sostanza, e la sua sostanzialità è riconosciuta e proclamata dal senso comune. — In fine la stessa coscienza ci attesta nel modo più convincente la sostanzialità dell'anima nostra. E per fermo; i fatti della vita interiore, attivi o passivi, sono tali che non è possibile contraddire ad essi senza ammettere una negazione od un dubbio, cioè senza porre un qualche fatto della medesima vita interiore, di guisa che è agevole scorgere che il negare o dubitare dei dati della coscienza è lo stesso che ammettere la reale sussistenza di un *io* che nega o dubita de' suoi proprii atti, d'un *io* che si afferma reale e sussistente con quell'atto stesso con cui tenta negare sè o dubitare della propria realtà e sussistenza. Dunque è posta fuori di questione la reale sussistenza dell'*io*, principio della vita interiore e soggetto dei fatti attivi o passivi che essa comprende. Se l'*io* reale e sussistente è il principio della vita interiore e il soggetto dei fatti attivi o passivi che essa comprende, egli è di necessità una qualche cosa esistente in sè ed a cui le azioni ricevute e quelle prodotte aderiscono ed ineriscono come suoi modi particolari e determinati, è ciò che sta sotto e sorregge i modi e gli accidenti, le azioni e le passioni quale unico loro soggetto e comune sostegno. Ora ciò che sta sotto e sostiene i fatti della vita interiore qual loro soggetto, ciò in cui inesistono ed a cui sono aderenti ed inerenti moltiplici modificazioni, e ciò che sussiste in se e non è inerente a cosa alcuna come a suo

soggetto, per certissimo che egli è una vera e propriamente detta sostanza. Ma tale è appunto l'anima nostra, siccome la ragione ci dimostra, il senso comune proclama e la coscienza ci attesta. Dunque l'anima umana è una vera e propriamente detta sostanza.

25. Pertanto debbonsi riputare erronee ed assurde le opinioni di coloro che facevano dell'anima umana un modo od uno stato del corpo, siccome leggiamo: 1° di Aristotile, che riponeva l'essenza dell'anima in un atto del corpo: 2° di Simmia, che diceva risultare l'anima dall'accordo delle proprietà e qualità corporee, e quindi riponeva l'anima in una specie di armonia: 3° degli Epicurei che professavano essere l'anima una facoltà che nasce e perisce col corpo, come accade della vita vegetativa delle piante: 4° infine di tutti i materialisti che negavano essere l'anima umana una sostanza spirituale e pretendevano che il pensiero altro non fosse che il prodotto dei diversi movimenti del cervello, di modo che facevano dell'uomo una pura macchina e dell'anima un risultato del meccanismo corporeo. — Ma se noi paragoniamo un corpo animato con un altro corpo organico inanimato, scorgiamo manifestamente fra entrambi un grandissimo ed essenzialissimo divario; perchè conosciamo che del corpo animato è proprio un cotal atto, di cui il corpo inanimato è privo; e conosciamo ad un tempo e con pari certezza che il principio di quest'atto non è e non può dirsi esso atto, nè col medesimo confondersi; quest'atto che è l'animazione, non è altro che un effetto, e quest'effetto perciò si distingue essenzialmente dal principio o causa che lo produce: ma il principio o causa che produce un cotal atto, cioè l'animazione non è altro che l'anima: dunque l'anima è una vera sostanza ed è un assurdo farne un modo o stato del corpo. — La sostanzialità dell'anima umana viene da ultimo provata con evidenza la più luminosa dalla sua stessa spiritualità ed identità.

Capo II.

Articolo Primo.

Della spiritualità dell' anima umana.

26. La sostanza spirituale viene da noi concepita come un essere sostanziale, semplicissimo ed immateriale, incapace di essere parte di un composto o aggregato di sostanze del medesimo genere, ed essenzialmente fornito di pensiero e d'un'attività sua propria. Negano direttamente la spiritualità dell'anima umana tutti i materialisti. — Che l' anima umana sia spirituale si dimostra evidentemente dalla natura delle sue facoltà ed operazioni. L' anima umana come soggetto senziente è di sovente affetta da molte simultanee e tra loro disparate e talvolta anche opposte sensazioni: ma se l' anima umana fosse materiale e composta, come il corpo cui è congiunta e che informa ed avviva, per niun modo potrebbe essere il soggetto uno ed identico di simultanee sensazioni fra loro disparate ed opposte; nè queste sensazioni potrebbero simultaneamente passare e ridursi in una sola parte dell' anima, giacchè ogni particella avrebbe bensì la propria sensazione, ma non potrebbe avere quelle delle singole altre particelle: quindi tanti sarebbero in noi i soggetti senzienti quante sono le particelle di cui l' anima sarebbe composta, e queste particelle tante dovrebbero essere quante sono le sensazioni da cui l' anima potrebbe essere affetta. La qual cosa è non meno ridicola che assurda. Dunque dall' unità del soggetto senziente nella ricorrenza simultanea di molte sensazioni conseguita essere l' anima semplice e spirituale.

27. Inoltre qualità e proprietà fra loro opposte e ripugnanti non possono competere ad uno e medesimo soggetto. Dunque o il pensiero e non le qualità sensibili e materiali, oppure le qualità sensibili e materiali e non il pensiero competono all' anima umana: ma l' anima umana è essenzialmente forza di pensiero, cioè intelligente: quindi esclude le qualità sensibili e materiali, e ripugna che essa sia o possa essere materiale e composta. Fra le qualità sensibili si notano l' estensione, l' im-

penetrabilità, la divisibilità, la figura ecc: ma queste qualità ripugnano evidentemente al concetto che abbiamo dell'anima come forza di pensiero: dunque l'anima umana non può essere materiale e composta, ma è essenzialmente semplice e spirituale. — La qual verità è posta in maggior luce dalla natura del giudizio, che è un atto dell'anima intelligente. Nella formazione d'un giudizio si richiedono l'idea d'un soggetto, l'idea d'un predicato, l'idea della relazione di convenienza o di ripugnanza fra loro intercedente, e l'affermazione di questa relazione: ora se l'anima che giudica fosse materiale e composta, l'idea del soggetto si troverebbe in una parte, l'idea del predicato in un'altra, e l'idea della relazione in un'altra parte; cotalchè riuscirebbe impossibile il confronto del predicato col soggetto, non meno che l'affermazione della relazione tra il predicato ed il soggetto in cui consiste il giudizio. — Nè giova il dire coi materialisti, che, supponendo il giudizio affermativo, le due idee del predicato e del soggetto possano coesistere nella medesima particella per due distinti movimenti: e ne è la ragione, chè due distinti movimenti insieme combinati cessano di esistere; perchè se sono distinti di celerità ed identici di direzione, ne risulta un solo più o meno celere che non è più nè l'uno nè l'altro; se sono identici di celerità e distinti di direzione il risultante è affatto diverso dai combinati: ma all'opposto nel giudizio affermativo continuano ad esistere nella loro integrità le due idee del predicato e del soggetto tali, quali erano prima disgiunte e poi congiunte per l'affermazione della loro relazione di convenienza: dunque ripugna che il giudizio affermativo, o meglio positivo, possa risultare di due movimenti distinti e combinati in una particella materiale. Che se il giudizio si suppone negativo, allora le idee del soggetto e del predicato si oppongono a vicenda, e per ciò nell'ipotesi dei materialisti i due movimenti sarebbero opposti: ma due opposti movimenti come non possono coesistere in una e medesima particella, perchè a vicenda si distruggono ed entrambi periscono, così neppure possono essere insieme combinati; epperò il giudizio negativo riuscirebbe esso pure affatto impossibile nell'ipotesi dei materialisti. Dunque il giudizio non può formarsi, nè in modo alcuno concepirsi in un soggetto materiale e composto; ma è egli un fatto di cui niuno può du-

bitare, che l'anima umana pensa, giudica e ragiona; dunque l'anima umana non è, nè può concepirsi materiale e composta.

28. L'osservazione e l'esperienza ci mostrano che la materia è inerte, vale a dire che tende a perseverare nello stato in cui si trova sia esso di moto o di quiete, e che mai non lo cangia se non costretta da una forza esteriore. Ora tutto il contrario osserviamo ed esperimentiamo verificarsi nelle operazioni dell'anima umana; la quale si determina a proprio talento ad operare, liberamente intraprende un'azione, liberamente la interrompe e liberamente la riassume; perchè in forza della propria libera volontà si determina ad operare come più le aggrada, o meglio le conviene, o maggiormente si conforma al proprio dovere: ma tutto questo sarebbe impossibile ad avvenire qualora l'anima umana fosse materiale e composta; essendochè in quest'ipotesi l'anima dovrebbe nel suo operare seguire fatalmente le leggi della natura materiale e fisica come sono quelle d'inerzia, ed invece osserviamo ed esperimentiamo che nelle sue libere operazioni contraddice di continuo e manifestamente a siffatte leggi. Dunque da ciò che l'anima umana nelle operazioni di sua libera volontà ripugna e contraddice alle leggi d'inerzia, forza è conchiudere che senza assurdo manifesto l'anima umana non può dirsi materiale e composta.

29. Da ultimo che l'anima umana sia una sostanza spirituale, luminosamente apparisce dal carattere d'identità che essa conserva e sempre mantiene nella moltiplicità e successione dei fatti passivi ed attivi, di cui è soggetto. L'anima si rivela alla coscienza come il principio della vita interiore, cioè soggetto senziente, intelligente, volente: ma l'anima non potrebbe giammai manifestarsi come l'*io* unico della coscienza, come principio stabile ed immanente della vita interiore, come l'unico ed identico soggetto di tante modificazioni se non fosse una sostanza semplice e spirituale. Per quanto i fatti della vita interiore, sentimenti, pensieri, volizioni, si possano succedere, cangiare e moltiplicare, pure sempre sussiste l'*io*, cioè l'anima che si mantiene e conserva principio e soggetto immanente e perdurabile di cotali fatti. Dunque l'anima umana conserva sempre il carattere della propria individualità ed identità, la qual identità essendo stabile e duratura non può consistere nei modi e nei fatti, di cui l'anima è soggetto, variando essi di continuo, ma eviden-

temente consiste nella sostanzialità del principio e soggetto, che è l' anima, e la sostanzialità dell' anima non può essere che semplice e spirituale. Se l' anima non fosse sostanziale non potrebbe conservare la propria identità, se non fosse spirituale non potrebbe avere coscienza di sè e de' suoi proprii atti, ma l' anima come ha coscienza di sè e de' suoi proprii atti così conserva il carattere della propria identità; dunque essa è sostanza spirituale. Inoltre se non conservasse la propria sostanziale identità riuscirebbe impossibile la facoltà della memoria, che è pure un fatto attestato dalla coscienza e di cui non può muoversi dubbio: giacchè se 'l soggetto pensante e senziente non è di presente sostanzialmente quello medesimo che era negli anni già trascorsi, per niun modo egli potrebbe ritenere, riprodurre e riconoscere, cioè ricordare le cose pensate e sentite negli anni andati. Dunque come il fatto della memoria dimostra l' identità sostanziale dell' anima, così ne dimostra eziandio la spiritualità.

Articolo Secondo.

Origine dell' anima umana

ed unità dell' umana famiglia.

30. L' anima umana come sostanza contingente e finita deve avere un' origine: ma la sua origine non può essere quella stessa dei corpi; perchè nascono, si riproducono e si generano per una nuova trasformazione delle molecole che li compongono, cioè per una nuova aggregazione di elementi od un nuovo organismo di parti, ed al contrario l' anima umana essendo spirituale esclude affatto qualunque aggregato di materia, qualunque composizione di elementi, qualunque organismo di parti e qualunque forma e figura ecc. dunque la sua origine deve essere affatto diversa da quella dei corpi, e non può essere altro che l' immediata creazione. Laonde con tutto diritto può dirsi che l' anima umana allora nasce quando Iddio immediatamente la crea; che allora Iddio crea l'anima quando la congiunge al corpo; e che allora l' anima vien congiunta al corpo quando questo è sufficientemente atto ad esercitare le sue vitali funzioni. Usano alcuni considerare l' origine

dell' anima umana per un duplice rispetto, cioè in quanto è *intelligente* ed in quanto è *senziente*. Ma siccome l'intelligenza e la sensitività sono essenziali potenze e proprietà dell'anima, cioè di una e medesima sostanza creata da Dio, così ci è avviso dover conchiudere in primo luogo, che l'anima umana è fatta intelligente, in quanto Dio nell' atto stesso che la crea, le si appresenta come intelligibile assoluto ed infinito, e nell' atto creativo apprensentandosi all' anima la illumina di sua luce intellettuale e divina, e per siffatta guisa illuminandola la fa intelligente: in secondo luogo che l' anima è fatta senziente in quanto essendo essenzialmente fornita di sensitività è congiunta al corpo organico che informa ed avviva, da cui come da principio sensifero vien in qualche modo modificata, e con cui costituisce un solo individuo, una sola persona. Dunque l' anima umana in tanto è intelligente in quanto ha commercio con Dio, ed in tanto è senziente in quanto ha commercio col corpo.

31. Che se l'origine dell' anima umana è da Dio per *immediata creazione* ed il corpo organico a cui è congiunta nasce per generazione, ella è agevole cosa stabilire che una, uguale ed identica è l' origine di tutti quanti gli uomini, e stabilire per ciò l' *unità dell' umana famiglia*. L' unità dell'umana famiglia non è già un' asserzione gratuita, ma una verità provata ed addimostrata: 1° dalla medesimezza delle naturali facoltà e dal modo con cui queste in tutti gli uomini si esplicano e si svolgono: 2° dalla somiglianza degli attributi morali: 3° dalla forza duratura delle affezioni sociali: 4° dall' inclinazione a stabilire e mantenere e promuovere vicendevoli interessi: 5° dalla comunanza dei sentimenti riguardo alla proprietà e riguardo ai mezzi di proteggerla ad onta di casuali deviazioni: 6° dall' accordo comune sui punti capitali della morale: 7° infine e più di tutto dal dono della favella comune a tutti, proprio di tutti, e che assicura la perpetuazione di tutte le note caratteristiche umane. Tutte queste prove luminose, e moltissime altre che a causa di brevità tralasciamo di indicare, sono argomenti inconcussi, i quali nel mentre pongono fuor d' ogni dubbio che gli uomini tutti, ovunque sian posti e per quanto degradati parere ne possano, furono in origine costituiti in uno e medesimo stato, destinati allo stesso fine ed ordinati in una sola famiglia; e dimostrano eziandio

l' identità d' origine del genere umano, vale a dire che tutti gli uomini traggono origine da uno e medesimo uomo, padre comune di tutti; per conseguenza dimostrano l' unità dell' umana famiglia. — La varietà delle razze, anzichè distruggere, maggiormente accerta e conferma l' unità dell' umana famiglia e l'identità di sua prima origine. Imperocchè le varie razze, che si osservano nelle varie parti della terra non si distinguono tra loro per caratteri essenziali permanenti ed uniformi, ma passano l' una nell' altra per via d' insensibili gradazioni, ed in alcuni casi con una specie di lenta sostituzione e di graduale trasformazione operantesi negl' individui per l' influenza non meno degli agenti esterni che dei mezzi in cui vivono. Arrogi, che se le varie razze umane avessero una loro speciale origine, costituirebbero specie diverse di uomini; e, come avviene tra le diverse specie degli animali, non potrebbe perdurare la generazione nei nati dall' unione di individui di razza o specie diversa: il che è contrario al fatto della continua esperienza: dunque dalla perpetuazione della generazione nei nati da individui di diversa razza ci è fatta ragione a confermare le sovraindicate prove somministrate dal ragionamento e dall' osservazione. Alle quali è da aggiungere la divina rivelazione, che in tutte le sue parti considera sempre il genere umano come una sola famiglia e discendente da un solo stipite e padre comune. Infatti il gran mistero della redenzione e quello del peccato originale riposano evidentemente su questo fondamento, cioè sull' unità dell' umana famiglia e sull' identità di sua origine.

Capo III.

Dell' immortalità dell' anima umana.

32. La perpetua durazione d' un essere vivente è ciò che comunemente si addimanda immortalità: tre sono i requisiti necessarii od elementi costitutivi dell'immortalità, cioè la perpetua durazione dell' *esistenza*, della *vita* e della *coscienza*. Usano alcuni distinguere due specie d' immortalità, l' una *essenziale* ed affatto indipendente, che è propria soltanto di Dio, l' altra *naturale* e dipendente, che compete agli spiriti creati, de' quali è l' anima umana. L' importanza della que-

stione sull' immortalità dell' anima è per se stessa manifesta; perchè sulla credenza e sul convincimento dell' immortalità delle anime nostre si fondano come su ferma base la religione, la morale e la stessa società; e perchè spenta l' idea d' una vita avvenire tosto si distruggono ed annientano la religione la morale e la società.

33. Molte sono le prove e le ragioni che dimostrano l' immortalità dell' anima umana. — L' anima umana è di tal natura che da nessuna forza creata può essere privata dell' esistenza nè della vita, nè della propria coscienza: dunque è naturalmente immortale. Come semplice e spirituale non può essere privata dell' esistenza per lo scioglimento delle parti non avendone; cotalchè solamente potrebbe perire per annichilazione: ma l' annientare, come il creare, compete soltanto a Dio, importa una forza infinita e ripugna a tutte quante le forze create e finite: dunque l' anima umana da nessuna forza creata può essere privata dell' esistenza. Ma neppur della vita può essere privata: imperocchè essendo l' anima umana per essenza intelligente, la sua vita consiste essenzialmente nel pensiero; ora l' anima umana in così fatta sua vita è affatto indipendente dalle forze create, essendo intelligente e razionale in quanto è in relazione continua di presenzialità coll' Idea, che è Dio medesimo: dunque l' anima umana da nessuna forza creata può essere privata del pensiero, in cui consiste essenzialmente la sua vita intellettiva. Che se l' anima umana di sua natura dura in perpetuo nell' esistenza e nella vita, egli è evidente che abbia a durare altresì in perpetuo il soggetto della coscienza, che è l' *io*, ed il fatto della coscienza, che è la vita; essendo impossibile che esista l' anima senza l' anima, cioè che esista in perpetuo l' *io* vivente, l' *io* nella pienezza della vita senza la consapevolezza di sè, senza la coscienza della sua propria esistenza e propria vita. Dunque l' anima umana essendo di tal natura che non può esser privata da alcuna forza creata dell' esistenza nè della vita nè della coscienza, evidentemente conseguita che è naturalmente immortale.

34. L' anima umana fornita d' intelligenza e di volontà è di sua natura ordinata a conoscere l' infinito Vero e ad amare l' infinito Bene, che è Dio: ma nella vita presente non fia mai che possa pienamente conoscere ed amar Dio, verità e bontà infinita: dunque è da conchiudere che la piena cognizione e

la beata fruizione di Dio è riserbata alla vita futura. Per fermo, verrebbe meno l' infinita sapienza di Dio, se l' anima nostra, le cui facoltà sono a Lui indirizzate ed incessantemente a Lui tendono, venisse annientata prima che raggiunger potesse il suo proprio oggetto e conseguire il fine altissimo, a cui è indirizzata e di continuo tende, e per cui è stata creata. Inoltre la divina provvidenza, che si manifesta in tutte le cose e che luminosamente rifulge nell' ordine ammirabile dell' universo e specialmente in quel perfetto accordo delle facoltà sensitive ed istintive dei bruti animali, essa pure verrebbe meno per rispetto all' uomo, la cui presente condizione è piena di contraddizioni ed offre un crudele contrasto tra le cose in mezzo a cui vive e le sue facoltà e affetti e istinti e bisogni; di maniera che l' uomo mostrasi sempre agitato ed inquieto e non trova mai quaggiù cosa alcuna che valga ad aquietare i suoi appetiti ed appagare le sue insaziabili brame: dunque le più orribili bestemmie contro la sapienza e la provvidenza di Dio sarebbero giustificate, se i destini dell' uomo avessero fine in questa terra, fossero circoscritti nella vita presente e non si estendessero al di là della tomba nel regno dell' immortalità. Infine negata l' immortalità dell' anima umana, svanisce ogni idea della divina giustizia, che è la stessa bontà di Dio sapientemente amministrata; perciocchè nella vita presente, in questa terra d' illusioni e d' inganni, troppo di sovente vediamo gli empi fiorire ed i buoni soffrire ogni strazio, e conosciamo ad un tempo e con piena certezza essere eterna legge di giustizia che alla virtù segua il premio ed al vizio il castigo: dunque forza è conchiudere, che o Dio non è giusto, il che è assurdo, o l' anima umana è immortale, il che è secondo ragione. Arrogi che il proporzionato premio alla virtù e 'l proporzionato castigo al vizio deggiono essere di eterna durata; perchè la virtù e 'l vizio avendo Dio per oggetto, hanno una relazione o ragione d' infinità, la quale infinità non potendo essere intensiva dev' essere necessariamente estensiva cioè d' eterna durata.

35. L' anima umana nella sua vita mortale è naturalmente perfettibile, cioè capace di migliorare o di peggiorare; siffatta perfettibilità importa necessariamente un perfezionamento od un degradamento: ma poichè l' anima umana è naturalmente libera: quindi svolge liberamente la propria perfettibilità; e

perciò il perfezionamento o degradamento, che in forza della sua perfettibilità è proprio dell' anima umana, è libero; ma se è libero, è altresì meritorio o demeritorio, e capace di premio o di castigo. Ora il perfezionamento libero e meritorio, qual è appunto quello proprio dell' anima umana, implica di necessità due termini, cioè il principio ed il fine, l' uno è la perfettibilità e l'altro è la perfezione. Perciò il libero perfezionamento dell' anima umana involge di necessità due specie di vita, l' una perfettibile e l' altra perfetta, l'una presente e l'altra futura, dove l'una cessa l'altra incomincia, e l'una necessariamente all'altra ordinata. La vita perfettibile dell' anima umana finisce nel tempo, la perfetta invece spazia nell' eternità; quella è vita fuggevole e peritura, questa invece è perpetuamente duratura stabile ed immortale, quella è vita di merito, questa invece è vita di premio. Se la perfettibilità si collega colla perfezione per mezzo del perfezionamento libero, che comprende il merito; il merito è la ragione potissima, per cui la vita presente temporanea e perfettibile si collega colla vita futura eterna e perfetta; e la virtù, che inchiude il merito, è la ragione per cui l'anima umana ritorna a Dio suo fine, da cui esce per l' atto creativo suo principio, e la ragione per cui essa si congiunge a Dio ed in lui eternamente riposa felice beatissima. Dunque dalla natura perfettibile dell' anima umana a diritto si conchiude la sua immortalità.

36. La qual verità viene confermata primieramente da quell' innato desiderio di gloria che l' uomo incivilito prova in sè stesso e per cui tenta perpetuare ne' suoi simili il proprio nome. Essendochè la gloria è l' immortalità dell' uomo, come intelligibile, nunzia e foriera dell' immortalità di esso, come intelligente: l' uomo come intelligibile è immortale nell' altrui pensiero, e come intelligente è immortale nel proprio; l'esistere nell' altrui pensiero, l' esistere fuori di sè, è la gloria; l'esistere in sè nel proprio pensiero e nella propria coscienza è l' immortalità: e come quella è ordinata a questa così ne è pure una solenne conferma. Secondariamente è confermata a meraviglia dall' unanime consentimento di tutti i popoli inciviliti e barbari d' ogni tempo, d' ogni clima e d'ogni religione presso i quali ferma e costante è la persuasione della sopravvivenza dell' anima dopo la morte del corpo. Quelle leggi sta-

bilite a tributare gli ultimi onori agli avanzi del padre, del guerriero, del principe e del patrizio; quelle tombe da tutti come sacre cose venerate, e lunghesso la via o alla spiaggia del mare od in appartati giardini disposte e conservate; le urne, gli avelli preziosi, gli alteri obelischi, le smisurate colonne, le famose piramidi, che di presente ancora dal viandante si ammirano sorgere vincitrici del tempo nelle diverse regioni, se mostrano l'eccesso del lusso e della superbia degli idolatri, confermano eziandio, sebbene adombrata di favole e di miti ridicoli, l'universale credenza dell'immortalità delle anime nostre.

FINE DELLA PRIMA PARTE.

SECONDA PARTE

—

FILOSOFIA MORALE

ETICA

NOZIONI PRELIMINARI

1. La voce *Etica*, dal greco ΕΘΟΣ identico al *mos* dei latini, viene adoperata a significare la scienza discorsiva del bene morale, che si può definire: la scienza che colla scorta *principalmente* della ragione naturale studia e ricerca la natura del bene onesto, insegna i mezzi per conseguirlo e mostra gli effetti che ne derivano. L'etica potendosi considerare per tre diversi rispetti prende denominazioni diverse: considerata per rispetto al suo oggetto prende il nome di *scienza del buono, scienza della legge, aretologia, deontologia, ecc.* considerata per rispetto al soggetto vien detta *filosofia della volontà, filosofia dell'amore, filosofia della libertà, critica della ragione pratica, ecc.* considerata per rispetto al fine e agli effetti della moralità si dice *teleologia, eudemonologia. ecc.*

2. L'oggetto dell'etica è il *bene morale*, che considerato nella sua sorgiva è una perfezione divina partecipabile, sebbene imperfettamente, anche all'uomo mediante la notizia della suprema legge e la libera conformità dell'arbitrio con essa legge; e considerato in quanto è partecipato dall'uomo si può definire: il libero accordo della volontà colla legge morale: oppure: l'amore ordinato del bene oggettivo. Cotal bene si addimanda *morale;* perchè si partecipa dalla libera volontà per quegli abiti acquisiti che formano gli umani costumi: e si denomina anche *onesto;* perchè esso bene è la prima fonte e l'unica base del vero onore. Dalla data definizione evidentemente apparisce che il *morale* od *onesto* di necessità si fonda sul bene oggettivo e per ciò stesso differisce affatto dall'*utile;* il quale, non essendo altro che ciò che ci reca, o si crede ci possa recare comodo o piacere o vantaggio, si fonda sul bene soggettivo.

3. L' etica si distingue in *generale* ed in *particolare*. L'etica generale comprende tre parti: l' *antropologia morale*, che tratta delle morali potenze dell' uomo e de' loro atti: la *nomologia*, che somministra la teorica della legge: la *logica morale*, che espone la teorica della coscienza e dell' imputazione. L' etica particolare tratta degli atti ed abiti speciali, per i quali si acquista e nei quali si trasfonde il bene morale od onesto.

4. Quanto sia utile ed importante questa scienza, che etica addimandiamo, di leggieri si raccoglie ed evidentemente si scorge dagli stessi suoi uffici sia nell' ordine teoretico sia nell' ordine pratico, dal suo primato sulle altre scienze, e dal suo nobilissimo scopo. — Gli uffizi dell' etica nell' ordine teoretico sono: 1.° d' investigare la natura e le proprietà della legge, e la natura e l' attual condizione dell' umano arbitrio, onde somministrare una teoria compiuta del bene morale: 2.° di studiare i varii momenti ontologici della legge morale e gli stati psicologici dell' uomo che a quelli corrispondono, onde mostrare la bellezza e l' eccellenza dell' ordine morale. Nell' ordine pratico sono suoi uffizi: 1.° di determinare ed insegnare i moltiplici morali doveri dell' uomo ne' suoi diversi rapporti e i diritti che ne conseguitano, e di proporre le opportune norme per compiere gli uni e rispettare gli altri: 2.° di determinare e somministrare i mezzi necessari all' acquisto alla conservazione ed all' incremento delle morali virtù non meno che all' emendamento de' vizi.

5. L' etica quantunque avuto riguardo alla filosofia pura o scienza prima sia una scienza seconda, tuttavia avendo essa per oggetto il maggior bene degli uomini devesi riputare come compimento e corona delle filosofiche discipline, e come la prima per dignità, importanza ed utilità fra le scienze seconde: imperocchè la politica, la legislazione, la pedagogia e tutte quelle scienze che hanno riguardo al perfezionamento dell' uomo essenzialmente dipendono dall' etica e di necessità deggiono essere alla medesima subordinate. Primeramente le scienze politiche come hanno per oggetto e per iscopo di ben governare i popoli alla conservazione e retto esercizio dei loro diritti ed al conseguimento della maggior loro sicurezza e felicità, così traggono dall' etica i principii su cui necessariamente hanno a fondarsi; di guisa che quando dai precetti di

lei si scostassero, allora scambierebbero il giusto e l' onesto colle fallaci lusinghe dell' utile, e genererebbero il dispotismo e la tirannide. Secondariamente le scienze legislative se non poggiassero le loro teorie sul principio supremo della morale e sull' immutabile legge della giustizia, le quali cose appunto dall' etica vengono stabilite ed insegnate, perderebbero ogni valore, mancherebbero di autorità, ed anzichè riuscire mezzi validi ed efficacissimi dell' ordine sociale e conformi ai destini dell' uomo, sarebbero fomiti di disordine e ripugnanti alla destinazione dell' umana famiglia, e mano mano condurrebbero al regno della violenza e dissolverebbero l' edifizio sociale. Finalmente le scienze pedagogiche, cui è uffizio di ben dirigere i giovinetti negli esercizi fisici, intellettuali e morali, e cui è scopo di condurre la tenera e crescente età all' acquisto della virtù nella duplice condizione privata e pubblica dell' uomo, senza il sussidio dell' etica non potrebbero compiere il loro ufficio nè lo scopo loro raggiungere. Dunque la pedagogia, la legislazione, la politica e tutte le altre simili scienze dipendono dall'etica, e da' suoi dettati ottengono vita e valore.

6. Da ultimo lo scopo dell'etica consiste nel dirigere l'uomo, per mezzo degli insegnamenti e delle teorie ch' essa comprende, all'acquisto ed alla pratica della virtù, che è il massimo dei beni di cui l' uomo sia capace, e per cui si attua ed in cui si trasfonde ed incarna il bene morale. Conciossiacchè la virtù sia amore dell'ordine e ordine dell'amore; assoggetti il senso all' arbitrio, l' arbitrio alla ragione e la ragione a Dio; coordini, diriga e misuri l' espansione dell' arbitrio e dell' affetto all' entità delle cose; e dei varii gradi degli esistenti si faccia scala all' Ente principio e fine dell' universo. La virtù mirando a Dio in Lui *crede*, in Lui *spera* e Lui *ama* sovra tutta quanta la gerarchia degli esseri; mirando a noi medesimi si mostra piena di senno nella *prudenza*, vereconda ed amabile nella *temperanza*, intrepida e generosa nella *fortezza*, ed illibata e severa nella *giustizia*; cotalchè lega il presente al futuro, il tempo all' eternità, e per ragione del merito si congiunge colla beatitudine fine supremo ed ultimo della perfettibilità umana. Se dall' animo de' cittadini si tolga via la virtù, che cosa rimane alla società di mezzo il cumolo degli agi e delle ricchezze, la facilità dei traffici e dei commerci e gl' incrementi continui delle industrie delle arti

e delle scienze, con che possa, non che progredire, sussistere? Il vile e schifoso egoismo s' insinua nell' animo di tutti, l' utile sottentra all' onesto, la forza al diritto e 'l cannone alla libertà; quindi nasce il despotismo e la tirannia nei governi, la licenza e l' anarchia nelle masse, la finzione e l' inganno nella vita pubblica e privata, la frode nei contratti e l' ipocrisia nella religione; ed è forza che la società sotto le rovine della morale soccomba, si dissolva e perisca: *senza costumi onesti*, come osserva Dufour, *non avvi nè Dio, nè patria, nè riposo, nè felicità*. Dunque è mestieri conchiudere che l' etica, considerata per rispetto al suo nobilissimo scopo, tanto riguardo all' individuo quanto riguardo alla società, è la più utile e la più importante di tutte le scienze.

ETICA GENERALE

PARTE PRIMA.

ANTROPOLOGIA MORALE.

7. L' *antropologia morale* è quella parte dell' etica che tratta dell' Uomo in quanto è capace di moralità: sono suoi uffici, 1.° d' investigare la natura dell' agente morale: 2.° di mostrare come nell' uomo si manifesti e si svolga l' attività morale nell' attuale stato di sua natura: 3.° d' indicare il fine a cui è ordinata questa sua attività. Dagli accennati uffici conseguita, che l' antropologia morale necessariamente si fonda sui dati della psicologia intorno la natura, le potenze e la futura destinazione dell' anima umana; epperciò viene circoscritta entro certi limiti: 1.° di trattare solamente di quelle potenze per cui l' uomo è capace di moralità: 2.° di esporre come si esplicano queste potenze ed a quali condizioni gli atti loro vestano la forma morale: 3.° infine di stabilire non già quale dovrebbe essere, ma quale sia attualmente lo stato dell' attività morale dell' uomo.

Capo I.

DELL' ATTIVITÀ MORALE DELL' UOMO

Articolo Primo.

Degli atti umani.

8. *Atto umano* addimandasi quello che vien fatto dall' uomo in quanto opera umanamente, cioè in quanto è costituito nella sua specie; ora le potenze che costituiscono l' uomo nella sua specie, che val quanto dire per le quali l'uomo è *uomo*, e non bruto nè altra cosa, sono l' intelligenza e la volontà, onde risulta appunto l' *attività umana;* dunque l' atto umano è solamente quello che procede dall' intelligenza e dalla volontà come da causa, di guisa che tutti gli altri atti che nell' uomo si succedono non si possono annoverare fra gli atti umani e solamente hannosi a dire *atti dell' uomo* in quanto che egli ne è il soggetto. L' attività umana come qualunque altra forza e potenza importa l'atto primo e gli atti secondi. L' *atto-umano primo* consiste nella percezione razionale fondamentale, con cui si effettua l' unione dell' anima intelligente col corpo animale, e che dura e continua quanto quest' unione; quindi quest'atto è *uno, semplice, permanente e continuo,* come l'atto primo d'ogni forza e potenza. Gli *atti-umani secondi* consistono nel moltiplice esplicamento delle due primarie potenze che costituiscono l' attività umana; tali atti possono essere di due specie *razionali* o *volontarii.*

9. Gl' atti umani *razionali* sono quelli che procedono dall' intelligenza come da principalissima causa, e sono tutti quanti gli atti della ragione, i concetti, i giudizi, i raziocinii, ed i varii e molteplici esercizi della riflessione: gli atti umani *volontari* sono quelli che vengono prodotti dalla volontà come da causa, e possono essere di molte specie avuto riguardo al vario modo di esplicarsi della volontà ed ai varii gradi di energia ch' essa spiega operando. Avvegnachè in entrambe le indicate specie di atti umani abbiano luogo in alcuna guisa la ragione e la volontà, ciò non di meno si attribuiscono all'una

o all'altra di queste potenze, secondo che l'una o l'altra nella loro effettuazione ha maggiore parte e ne è principalissima cagione. Nell'atto umano volontario si distinguono tre elementi: 1.° un oggetto conosciuto e porto dall'intelligenza alla volontà come bene: 2.° un'adesione della volontà a questo bene per cui se lo propone come fine: 3.° un moto della volontà per cui si trasporta e si espande in questo bene come fine del proprio atto.

10. Tra le varie specie degli atti volontarii sono principalmente a notare gli atti *eliciti* e gli *imperati*, e gli atti *interni* e gli *esterni*. L'atto elicito è quello che si fa dalla sola e nella sola volontà; l'atto imperato è quello che, come a dire, comandato dalla volontà vien fatto da questa per mezzo delle altre potenze: l'atto interno è quello che, previa la cognizione dell'intelletto e la determinazione della volontà, si consuma nelle potenze interiori senza manifestarsi fuori per essere compiuto; l'atto esterno invece è quello che decretato dalla volontà si compie e consuma dalle esteriori potenze. L'atto volontario si addimanda *libero* quando procede dalla libera elezione della volontà, e può essere di due specie *eudemonologico* o *morale*. L'atto libero è l'incremento della volizione apprezziativa; e come questa può essere di due maniere, potendo avere per termine il bene soggettivo o il bene oggettivo, secondo chè la misura dei nostri giudizii è l'utile nostro o il pregio intrinseco e l'entità delle cose, così gli atti liberi altri sono eudemonologici, che hanno per termine la felicità ossia il piacere, altri sono morali che hanno per termine la legge ossia il dovere; questi e non quelli inchiudono il concetto di obbligazione.

Articolo Secondo.

Degli atti morali.

11. L'attività morale si esplica nell'uomo grado grado colla sua ragione. Imperocchè l'uomo dapprima giudica delle cose riferendole al senso, ed agisce per appagare i propri appetiti e per soddisfare ai propri sentiti bisogni mosso, più che da altro, dall'istinto cui spontaneamente segue la volontà. Poscia al manifestarsi della riflessione giudica sul valore delle

cose ragguagliandole alla loro capacità di soddisfare a' suoi bisogni e d' appagare a' suoi appetiti, e la volontà passando dalle volizioni affettive alle apprezziative comincia in qualche modo a far prova di sua libertà, cioè a scegliere fra più beni fisici, p. e. fra piacere e piacere. L'uomo in seguito confrontando i beni fisici con quelli di opinione vien mano mano a mostrarsi quasi arbitro della sua scelta, e col primo esercizio della ragione dà saggio dei primi atti di sua libertà. Questi atti però fin qui sono solamente volontari liberi e non ancora morali; perchè l' uomo in tali atti non pensò ad altro che a sè stesso, nè ebbe alcuna notizia di dovere: ma quando giunge a conoscere che esistono altri esseri simili a sè, e che le cose giudicate, apprezzate e scelte come beni per sè sono eziandio beni per gli altri, allora si avvede e riconosce che deve fare a' suoi simili quello che vorrebbe per sè medesimo; e di poi salendo per la facoltà d' integrazione dall' esistenza degli esseri simili a sè alla ricognizione dell' Ente, principio e fine di tutte quante le cose, comincia a conoscere ciò che deve prestare a Dio. Per siffatta guisa si esplica l' attività morale nell' uomo, poichè così giunge al pieno possesso dell' idea del bene oggettivo; la quale idea è atta a dirigerlo ne' suoi giudizii, per mezzo de' suoi retti giudizii è atta a dirigerlo nelle sue volizioni, e per mezzo delle sue rette volizioni è atta a dirigerlo nelle sue libere azioni. Laonde ad evidenza conseguita che allora si esplica la libertà morale nell' uomo quando l' idea del bene oggettivo (che per questo rispetto prende il nome di legge) per mezzo dell' intelletto parla ed impera all' arbitrio di lui: di qui comincia la sua vita morale ed hanno principio i suoi atti morali.

12. L' *atto morale* è un atto libero della volontà consentaneo o dissentaneo alla legge morale: quindi esso consta di tre elementi: 1.° d' un' atto libero della volontà: 2.° d' un formale comando della legge: 3.° d' una relazione di convenienza o di ripugnanza di esso atto colla legge. In questa relazione di convenienza o di ripugnanza consiste la *moralità* dell' atto umano; il quale dicesi moralmente buono se è conforme, o moralmente cattivo, cioè malvagio se ripugnante alla legge.

13. Gli atti morali si possono considerare per rispetto alla facoltà da cui come da principale cagione sono prodotti e

per rispetto alla legge a cui si riferiscono. Nel primo rispetto possono essere *morali per sè* o *morali per partecipazione*: i primi sono gli atti liberi dell'arbitrio che è la sola potenza morale per sè; gli altri sono tutti quegli atti prodotti dalle altre potenze, che quantunque non siano morali per se stesse, tuttavia concorrendovi l'arbitrio coll'eccitarne o col non impedirne o col non dirigerne l'esercizio, per l'intervento della potenza morale partecipano esse ed i loro atti della morale qualità. Gli atti morali, considerati nel secondo rispetto, sono *leciti*, od *obbligatorii*, o *supererogatorii:* sono atti leciti quelli che non vengono comandati, nè proibiti dalla legge: sono atti obbligatorii quelli che vengono comandati o proibiti dalla legge, e quindi si distinguono in *prescritti* ed in *proibiti:* prendono il nome di supererogatorii, quegli atti che la legge sebbene non proibisca nè comandi, pure altamente loda e commenda; tali atti formano e costituiscono quel sommo grado della virtù morale, che si addimanda *eroismo, o virtù eroica.*

Capo Secondo.

Della libertà morale.

14. Il dominio che un agente intelligente esercita sui proprii atti si addimanda *arbitrio* oppure *libertà*, e considerato come condizione necessaria all'effettuazione od acquisto del bene morale prende il nome di *libertà morale*. L'arbitrio, ossia la libertà morale umana vien definita: = quella facoltà per cui l'uomo può scegliere fra più volizioni presenti alla sua mente =. Cotali volizioni potendo essere fra di loro *disparate*, o *contrarie*, o *contraddittorie*, la libertà si chiama *di specificazione*, o di *contrarietà*, o di *contraddizione:* e poichè la scelta delle volizioni può essere consentanea o dissentanea alla legge, epperciò buona o cattiva, quindi la libertà prende talvolta anche l'aggiunto di *bilaterale;* siccome si addimanda eziandio *meritoria*, perchè in essa ha principio il merito o demerito delle umane azioni.

Articolo Primo.

Dimostrazione dell' esistenza della libertà morale umana.

15. Molte sono le prove e le ragioni che si possono addurre per dimostrare l'esistenza della libertà morale umana. Primieramente la stessa nostra coscienza, che è il criterio certissimo dei fatti interiori dell' animo nostro, ci attesta di tal guisa il fatto, ossia l'esercizio della nostra libertà, che dell'esistenza di questa per niun modo si può dubitare. Noi tutti in ogni e singola azione sentiamo la libertà del nostro volere con tale convincimento che mentiremmo a noi stessi se ad una fatale ed invincibile forza interiore attribuire volessimo le nostre azioni; noi tutti sentiamo colla più sincera e costante e ragionevole persuasione che sta in arbitrio nostro l' ubbidire alla legge o violarla, custodire un segreto o palesarlo, serbare fedeltà all'amico o tradirlo, soccorrere al misero od insultarlo, giovare ai nostri simili od opprimerli, ecc. Inoltre noi di continuo esperimentiamo, che operando, abbiamo il dominio delle nostre azioni e delle determinazioni nostre, che il nostro arbitrio è libero ne' suoi atti, che possiamo scegliere o rigettare la stessa cosa o prenderne un'altra, ed operare in questo od in altro modo come ci aggrada. Nel mentre io parlo o scrivo e voi m' ascoltate in silenzio o leggete questo scritto, sentiamo che è in nostra libertà così a me di tacere o di deporre la penna come a voi di parlare o di chiudere il libro; esperimentiamo questa nostra libertà e ad un tratto io serbo un profondo silenzio o cesso dallo scrivere e voi sciogliete la lingua alla favella o cacciate il libro lungi da voi. Dunque l' esercizio della nostra libertà è un fatto attestato dalla coscienza e confermato dalla continua esperienza; e perciò non si può dubitare dell' esistenza della nostra libertà.

16. Un' altra prova inconcussa della libertà morale ci viene somministrata dal senso comune. Gli uomini tutti d' ogni età e d' ogni nazione, dotti od incolti, barbari o inciviliti proclamano in mille guise nelle opere loro e nella loro vita privata e pubblica la libertà del loro arbitrio. Ogni legge che si promulga, ogni comando che s' impone, ogni consiglio che si

domanda, ogni pentimento che si manifesta, ogni castigo che s' infligge, ogni magistrato che si costituisce, insomma ogni progetto che si propone sono tutte prove inconcusse, colle quali gli uomini nella società dimostrano con la più luminosa evidenza ed attestano colla più sicura certezza la libertà del loro arbitrio. Infine in tutte le lingue parlate o scritte si trovano voci ch' esprimono virtù e vizio, merito e demerito, lode e biasimo, premio e castigo; ora tutte queste ed altre simili voci non potendo essere vuote di senso sono altrettante prove del senso comune in conferma dell' esistenza della nostra libertà.

17. L' umano progresso è tale un fatto che da niuno che abbia fiore di senno si possa chiamare in dubbio; poichè lo si scorge evidente nelle scienze, nelle arti e nelle industrie, nella società, nella famiglia e negli individui; a grado a grado si inciviliscono i popoli, si educano i cittadini, si migliora il vivere privato e pubblico, si addolciscono le leggi, si modificano le istituzioni civili, si correggono i costumi: ma umano progresso senza libertà è un assurdo impossibile a pensare. L' umano progresso è perfezionamento, che necessariamente importa la perfettibilità come principio e la perfezione come termine: ora l' uomo in quanto perfettibile è capace di sempre nuove perfezioni, e solamente così pel retto esercizio di sua libertà può avanzarsi sulla via che a perfezione conduce e progredire pel proprio perfezionamento, come per l' abuso di sua libertà può deviare dalla perfezione, degradarsi e peggiorare. L'uomo in quanto perfettibile è ordinato alla perfezione suo fine; epperò il progresso, ossia il perfezionamento dell'uomo non può in altro consistere che nel libero e successivo incremento delle sue più nobili facoltà verso il fine a cui egli è ordinato: quindi il progresso dell' uomo senza la libertà, non che esistere, non può concepirsi.

18. La libertà dell' umano arbitrio si deduce con tutto rigor di logica dal fine della creazione. Infatti l' ordine morale è senza dubbio il fine supremo dell' universo creato, perchè fuori di esso non può trovarsi quell' apodittico, che solo può aver ragione di fine per rispetto ad un'opera divina; conciossiacchè di leggeri e chiaramente si conosca essere gli ordini delle create cose di tal modo gli uni agli altri subordinati che l' ordine materiale sottostia allo spirituale, lo spirituale al morale e il morale termini in Dio. Dunque gli spiriti creati,

fra quali l'anima umana e da quali in parte emerge quest'ordine morale, forza è che siano capaci d'un qualche elemento mercè cui possano cooperare al fine supremo dell'universo e sollevarsi per tal guisa all'unione ed al possesso di Dio medesimo. Ora siffatto elemento non può esser altro che la virtù; la quale in ragione del merito lega il presente al futuro e il tempo all'eternità e non può esser altro che un prodotto della libertà dell'arbitrio, vale a dire non può in altro consistere che nella libera conformità dell'umana volontà alla volontà infinita di Dio. Dunque dal fine supremo della creazione si deduce la libertà dell'umano arbitrio.

19. Inoltre l'arbitrio, ossia la volontà, onde l'uomo di sua natura è fornito, appartiene all'ordine delle forze finite. Ogni forza implicando gli atti di cui è capace di necessità viene dotata d'un indirizzo che ne regola l'esplicamento, che è quanto dire guida l'esplicamento de' suoi atti al fine a cui essa è ordinata: un tale indirizzo, che prende il nome di legge, o è interno, cioè insito per natura nella forza medesima, o esterno ossia estrinseco, cioè ricevuto nella forza dal difuori di se stessa; quando l'indirizzo è interno la forza è fatale, quando è esterno la forza è libera. Ora l'umano arbitrio non ha in sè l'indirizzo del proprio esplicamento, non inchiude un'intrinseca norma che ne guidi gli atti al fine a cui è ordinato; e perciò è giuoco forza affermare che riceva dal di fuori di se il necessario indirizzo, che è appunto la legge morale esterna ed oggettiva, a cui per fermo non potrebbe conformare in alcun modo i propri atti se ei non fosse forza libera. Dunque dalla natura dell'umano arbitrio conseguita la sua libertà.

20. Da ultimo la libertà morale umana viene dimostrata dagli assurdi che ne deriverebbero quando la si volesse negare. Negata la libertà cessa ogni distinzione, svanisce ogni divario tra virtù e vizio, giusto ed ingiusto, onesto e turpe. E di vero; se le umane azioni sono il prodotto della necessità o d'una forza fatale, non si può tra l'uomo dabbene e il malvagio altra differenza scoprire ed assegnare che quella che passa fra la timida colomba e lo sparviere vorace; tutte le umane azioni hannosi a giudicare d'un'egual valore, non più a ragione si può lodare la figliale pietà, la fedeltà coniugale e il sincero amore alla patria, non più a ragione si può biasimare nè condannare il barbaro parricidio, il turpe adulterio e l'ini-

quo ed infame tradimento: Tito e Nerone sono di merito eguale, perchè egualmente ubbidiscono ad una e medesima legge, il destino; è il destino che opera in Tito la mitezza del costume e la beneficenza, e che opera in Nerone gli eccessi della crudeltà e della ferocia: la divina giustizia addiventa una vana illusione, anzi una spaventevole chimera; i rimorsi che lacerano la coscienza dell' uomo dopo il delitto riescono una vera stoltezza ed una dolorosa follia; in una parola, negata la libertà morale dell'uomo forza è negare l'esistenza di Dio, il fatalismo e l'ateismo sono inseparabili. Ma le indicate e tutte le altre senza numero funestissime conseguenze, le quali non si possono concepire che come assurdi nè senza orrore, deriverebbero necessariamente dal negare la libertà dell'umano arbitrio. Dunque dagli assurdi si dimostra essere l'uomo naturalmente dotato di libertà morale.

Articolo Secondo.

Obbiezioni dei fatalisti.

21. Oppongono i fatalisti: 1° — I nostri voleri, come cose che cominciano ad esistere, sono semplici effetti; ma gli effetti seguono necessariamente le loro cause; dunque i nostri voleri sono necessarii e non liberi, epperciò ripugna la libertà morale umana. — Innanzi tutto è necessario distinguere che cosa vogliasi intendere per *volere*, poichè o si intende per esso l' atto della facoltà, o la facoltà medesima. Nel primo significato il volere dipende dalla sua facoltà se non come effetto dalla sua cagione, di certo come modo od accidente dalla sua sostanza; ora il modo o l' accidente può esistere o non esistere, e può esistere in una guisa od in altra guisa diversa; al contrario la sostanza rimane sempre sostanza: dunque i nostri voleri, presi in questo significato, non sono necessarii. Inoltre i nostri voleri, considerati anche come effetti seguono di necessità la natura della causa che li produce; ma la facoltà che come causa produce i nostri voleri è di sua natura libera; dunque i nostri voleri sono essi pure liberi e non necessarii. Che se per volere intendasi la facoltà medesima, allora è necessario distinguere l' esistere dall' operare. L' anima nostra, di cui per natura è propria la facoltà di

volere, in quanto esiste è effetto della causa prima, cioè dell' Ente creante; ma quantunque l'anima nostra non possa esistere senza la causa che la effettui, cioè senza l'Ente che la crei, tuttavia questa causa, l'Ente creante, può essere senza un tale effetto, la qual verità è tanto evidente che non si potrebbe negare senza negare ad un tempo che l'anima nostra abbia avuto cominciamento; dunque il nostro volere, come l'anima nostra di cui è facoltà propria, può esistere o non esistere e perciò non è necessario. Infine la natura del nostro volere, in quanto opera come facoltà, tale quale è voluta ed effettuata dall'Ente creante, sua causa prima ed assoluta; ma l' Ente, causa prima dell' esistere non meno che dell' operare dell' anima nostra e delle sue facoltà, vuole l' operare del nostro volere naturalmente libero; dunque il nostro volere è di sua natura libero. Che tale sia la volontà del Creatore, si deduce dal fine supremo della creazione (§. 18).

22. Oppongono: 2° — L'anima nostra è contingente; dunque dipende da Dio per esistere e per operare, epperciò non può essere libera nella scelta delle sue volizioni. — Dio causa prima ed assoluta non solo crea e conserva l' anima nostra, ma ne attua ancora le potenze; ora come la crea e conserva libera, così ne attua l'arbitrio secondo la sua libera natura, e attuandolo gli conferisce quella flessibilità e bilaterale libertà d'elezione per cui è fatto padrone de' suoi proprii atti; ond'è che l' anima nostra non potrebbe essere padrona de' proprii atti se non ricevesse da Dio, da cui dipende per esistere e per operare, la libertà d'elezione (1). Pertanto quantunque l'anima umana sia contingente e come causa seconda dipendente dalla causa prima da cui ha l'esistere e l' operare, pure essa opera (e non potrebbe altrimenti) in conformità di quella medesima efficienza che riceve; ma l'efficienza che riceve da Dio è fornita di libertà; dunque anche gli atti dell'efficienza del suo arbitrio deggiono essere liberi: cotalchè l' anima nostra è bensì causa seconda, ma ad un tempo effettrice e libera, perchè tale è creata, conservata ed attuata da Dio causa prima ed assoluta.

23. Oppongono: 3° — Nulla esiste senza una ragione suffi-

---

(1) Vedi Gioberti. Teor. del Sovr. Tom. 1. Disc. prelim.

ciente: dunque anche le umane azioni deggiono avere una ragione sufficiente; ma se le umane azioni hanno una ragione sufficiente di necessità vengono da questa determinate; e perciò come determinate non puonno essere libere. — La ragione sufficiente delle umane azioni può essere oggettiva o soggettiva: la prima è bensì motivo delle volizioni e produce l' appetizione o l'avversione, ma non può determinare necessariamente nè costringere l' arbitrio alla scelta di questa o di quella fra più volizioni presenti alla mente: la seconda consiste in quella forza pratica, che è lo stesso libero arbitrio, nella cui facoltà è posto far prevalere più l'uno che l'altro degli stessi motivi scemando od esagerando il pregio dell' oggetto delle volizioni, o considerandolo in sè stesso o riguardo al vantaggio che può recare; cosicchè non è nè può essere costretta nè sforzata dalla ragione sufficiente oggettiva, ma sceglie a suo talento fra più volizioni, e se vuol acquistare virtù deve conformare la sua libera scelta a quella norma oggettiva, che è la legge morale. Dunque la libertà dell' umano arbitrio non ripugna al principio della ragione sufficiente, ma ne viene anzi confermata.

24. Oppongono 4° — Ciò che Dio prevede non può non avvenire; ma Dio prevede le umane azioni; dunque queste non possono non avvenire: ma se le umane azioni non possono non avvenire, perchè prevedute da Dio, esse per niun modo possono dirsi libere: dunque la prescienza di Dio ripugna colla libertà dell' uomo; e perciò è d' uopo negar questa siccome assurda. — Il proposto dubbio è un puro sofisma, conciossiacchè confonda l' infallibilità della prescienza di Dio colla necessità della cosa preveduta. La prescienza, o meglio scienza di Dio è infinita ed infallibile, come infinita vede tutte quante le cose e quelle che esistono e quelle che non esistono, come infallibile non è soggetta ad alcuna specie d'errore; Dio perciò vede tutte le cose fino dall' eternità quali sono o saranno nel tempo, nè può vederle altrimenti; ma le umane azioni che nel tempo si succedono sono libere; dunque Dio prevede le umane azioni libere future. Imperocchè le umane azioni non già sono future perchè prevedute da Dio, ma sono da Dio prevedute perchè future, e tali infallibilmente prevedute quali nel tempo avvengono; ora le umane azioni avvengono nel tempo liberamente; dunque Dio le prevede future libere. La prescienza divina così non toglie la libertà dell' uomo come non ne co-

stringe l' arbitrio, soltanto vede dall' eternità l' uomo liberamente operante nel tempo; quindi anzichè ripugnare all' umana libertà maggiormente la conferma.

ARTICOLO TERZO.

Dei filosofici sistemi
che negano la libertà morale umana.

25. Tra i filosofici sistemi che negano di pianta la libertà morale umana è principalmente a notarsi il fatalismo, e tra quelli che la rendono impossibile si distinguono specialmente il panteismo e il sensismo. Il fatalismo in genere è il sistema di coloro che, affermando essere l' universo e le cose tutte che in esso si succedono, comprese le umane azioni, governate da un' inevitabile necessità chiamata *fato*, negano la libertà morale dell' uomo. Varie sono le fasi cui andò soggetto nelle diverse età questo erroneo sistema, e secondo tale varietà prese diverse forme tanto presso gli antichi quanto presso i moderni. A causa di brevità noi ne indicheremo di volo le seguenti: 1° Il fatalismo di Democrito, che stabiliva una necessità indeclinabile degli eventi mondani derivata dall' eternità degli atomi; poichè diceva che il moto rapidissimo degli atomi eterni viene a formare una necessità, causa e principio ed origine di tutte quante le cose: 2° Il fatalismo degli stoici, che ammette una necessaria e non terminata serie di cause e di effetti costituita dalla necessità dell' immutabile volere divino: da questa dottrina è agevole spiegare quell'inalterabile e fredda apatia e quasi stupida rassegnazione che negli stoici si ravvisava per tutto ciò che di fausto od infausto potesse loro accadere: 3° Il fatalismo astrologico, che è di varie specie secondo che intendono la natura o l' influenza degli astri, perchè, secondo gli astrologi, le stelle o gli astri contengono i destini degli uomini, o sono sede di demonii o di genii: 4° Il fatalismo dei predestinaziani, i quali non sapendo come conciliare la prescienza di Dio colla libertà morale dell'uomo, negarono questa in grazia di quella: ed insegnarono che tutto quanto nel mondo avviene non può non avvenire nè altrimenti, perchè ab eterno è inesorabilmente da Dio predestinato: 5° Il fatalismo dei più rigidi calvinisti e giansenisti, che esagerando

il danno nell'umana natura cagionato dal fallo adamitico, pretendono che l'uomo col dono dell'innocenza e grazia primitiva abbia anche perduto la libertà dell'arbitrio: 6° Il fatalismo degli ottimisti, che mal applicando il principio della ragione sufficiente alle operazioni di Dio e dell'uomo, negano ogni libertà divina ed umana; perchè dicono essere questo mondo creato l'ottimo fra i possibili, e per conseguente non essere libero a Dio crearlo migliore nè peggiore, essendo costretto all'ottimo; e privano di libertà il nostro volere facendone determinati agli atti da motivi estrinseci: 7° Il fatalismo storico professato da alcuni romanzieri moderni e da altri, che diremo pessimisti, i quali considerano le umane azioni e le vicende sociali come effetti necessari d'un fatale incessante progresso, quasi che fossero altrettanti fenomeni della natura priva di senso, di libertà e di ragione.

26. Il fatalismo, qualunque ne sia la forma, dà luogo alle conseguenze più tristi e perniciose, quando si ammetta, non solo nella morale (V. § 20), ma nella religione, nella politica, nelle lettere, insomma in tutto ciò che di più bello e di più santo l'uomo è capace. A prova di che basti accennare di volo, che nella religione altera e deturpa il concetto di Dio, perchè lo spoglia degli attributi che più da vicino ci toccano, quali sono la provvidenza e la giustizia; priva l'uomo di mezzo ai mali di questa vita del più soave e dolce conforto di volgere fiducioso il suo cuore a Dio nella speranza d'averne o virtù bastevole a vincere nella lotta presente, o premio non perituro alla riportata vittoria; quindi rende impossibile la rivelazione, contraddittorio il culto, assurdo il sacrificio, vana e ridicola la preghiera. Nella politica annulla il diritto e il dovere su cui si fonda l'edifizio sociale, elimina la giustizia, stabilisce la ragione del più forte, e conduce o al dispotismo e alla tirannide, o alla licenza ed all'anarchia. E nelle lettere guida alla giustificazione del male; conciossiacchè non lo riguardi nè lo ritenga che come il prodotto fatale delle circostanze degli uomini, dei tempi e dei luoghi; quindi, come si scorge in molti scritti che ci vengono specialmente di Francia, senza indegnazione si descrivono le nefandezze più orribili e le più atroci iniquità e si raccontano le azioni più generose e sante senz'ombra di lode nè di affetto.

27. Il panteismo (Teol. raz. §. 54) qualunque ne sia la forma

con cui venga proposto, si riduce a questi due capi fondamentali, cioè all'unità e identità di sostanza e alla negazione d'ogni vera e propriamente detta creazione sostanziale; per conseguente rende impossibile nell'uomo la libertà morale. La quale non può certamente predicarsi, nè concepirsi d'una emanazione o modificazione od apparenza dell'unica e assoluta sostanza di Dio o dell'universo, ma soltanto d'un soggetto sostanziale, individuo, distinto da qualunque altro, e per sè esistente, intelligente ed operante. Ond'è che il panteismo, considerato specialmente ne'suoi rapporti coll'Etica, distrugge ed annulla, non che l'umana libertà, ogni moralità; perchè, immedesimando Dio coll'universo, l'infinito col finito e l'assoluto col relativo, immedesima l'umano arbitrio colla suprema legge e confonde la forza osservatrice colla norma regolatrice. E di vero, la moralità consiste nella relazione intercedente fra l'atto umano libero e la legge a cui esso è soggetto; ma il panteismo, privando l'umana libertà e la legge divina della loro essenza e trasferendo in una le proprietà dell'altra, le distrugge entrambe, ed annulla qualunque relazione fra loro intercedente; dunque distrugge ed annulla, non che l'umana libertà, ogni moralità. In questo sistema svanisce il merito e il demerito colla distruzione della libertà, che ne è il principio; cessa ogni obbligazione coll'annullamento dell'immutabilità e necessità della legge; i costumi scellerati ed iniqui, connaturandosi coll'assoluto, acquistano lo stesso valore degli abiti buoni e retti; le passioni turpi e malvagie, essendo altrettante modificazioni od apparenze di Dio non meno che le azioni generose e sante, addivengono del pari legittime e divine; in una parola, il vizio uguaglia la virtù e cessa ogni differenza fra il bene e il male. Il panteismo identificando il naturale col sovrannaturale e la creatura col Creatore, rende la religione assurda ed illusoria non tanto in se stessa quanto nel suo culto; e confondendo il suddito col sovrano elimina ogni autorità e rende impossibile qualunque forma di governo nell'umano consorzio.

28. Il sensismo (Antrop. §. 19) è l'errore che più di qualunque altro siasi insinuato nel santuario della filosofia e vi abbia recato danno maggiore; se non che, ridotto a sistema, non fu mai così universale nè mai invase cotanto le parti tutte dello scibile, come negli ultimi tempi; e se lo si riguarda

15

più direttamente ne'suoi rapporti coll'Etica di leggieri si scorge come esso conduca alle conseguenze medesime del materialismo, cui è affine. A noi però basti accennare che il sensismo rende impossibile la libertà dell' umano arbitrio, distrugge l' imperativo della legge suprema ed elimina affatto il bene morale. E di vero, ella è cosa certissima non potersi trovare nè pensare vera libertà d' arbitrio dove non esiste vera cognizione d' intelletto: ma secondo questo sistema non esiste nell'uomo vera cognizione d' intelletto; perchè l' unica e primitiva umana potenza è la sensitività, e la cognizione è una sensazione trasformata o tutt' al più un prodotto delle sensazioni: dunque in questo sistema non esistendo nell'uomo vera cognizione d'intelletto non vi si può trovare vera libertà d'arbitrio. L'arbitrio essendo forza espansiva non può apprendere il proprio oggetto nè liberamente trasportarsi in esso se non gli vien porto dal conoscimento, atto apprensivo dell' intelligenza; ma secondo il sensismo non esiste questo conoscimento o solamente esiste indistinto dal sentire; dunque il sensismo nega l' attività dell' arbitrio o la circoscrive nei limiti della fatalità e dell'istinto: essendo che l' espansione debba corrispondere all' apprensione, e dove l' apprensione è sensitiva forza è che l' espansione sia istintiva e fatale, e, se vuolsi, spontanea, ma non mai libera. Dunque il sensismo rende impossibile la libertà dell' umano arbitrio. — Inoltre il sensismo, privando l' umana cognizione d'ogni elemento assoluto ed oggettivo e derivando le idee dal soggetto, priva necessariamente della sua oggettività la legge suprema; la quale priva d' oggettività perde l' imperativo e l' obbligazione che l'accompagna: per conseguente la legge morale, privata della sua oggettività e fatta puramente soggettiva riesce contingente, mutabile e temporanea; perchè dipendendo dallo spirito umano a cui è inerente, può come esso esistere o non esistere, può mutarsi a seconda delle vicende di lui, ed egualmente soggiace ai limiti ed al flusso del tempo; cotalchè non addiviene che un indirizzo fatale, interno ed inchiuso nell' attività umana, che val quanto dire un puro istinto che si esplica colla sensitività. Dunque il sensismo distrugge l' imperativo della suprema legge e l' obbligazione che l' accompagna. — Infine elimina il bene morale; il quale consiste nel libero accordo dell' arbitrio coll' intelletto, vale a dire nella relazione di convenienza della libera elezione dell'ar-

bitrio coll' imperativo della legge suprema ed oggettiva appresa dall' intelletto; ma niuna relazione di convenienza tra arbitrio e legge può esistere dove la cognizione è un prodotto del senso, la legge è confusa coll' istinto e la libertà colla spontaneità; dunque in questo sistema riesce impossibile il bene morale. Concludiamo, il sensismo tutto derivando dal senso e tutto riducendo al soggetto, non ammette altra realtà oggettiva che fisica e sensibile; quindi spoglia il bene morale della sua essenza, lo confina dentro i limiti del soggetto, anzi lo confonde col bene soggettivo; e per conseguente scambia il giusto col piacevole, l' onesto coll' utile, il diritto colla forza, e l' obbligazione morale colla fisica violenza. — Dalle quali cose è fatto manifesto che il sensismo e il panteismo, sebbene per via diversa, conducono necessariamente al fatalismo, e sono entrambi fecondi di quei medesimi assurdi che da questo errore scaturiscono a danno gravissimo della morale, della religione e della società.

Articolo Quarto.

Delle cause che modificano la libertà morale umana.

29. Molte per fermo e diverse sono le facoltà onde l'uomo è arricchito, e tutte hanno uno speciale oggetto ed un proprio modo di svolgersi e di operare, ma pure sono esse di tal guisa insieme disposte ed ordinate che tutte in certa qual maniera da una sola dipendano come da loro moderatrice e regina, cosicchè vengano a costituire una specie di gerarchia cui sta a capo l' arbitrio, ossia la libertà morale. Ond' è che l' ufficio della libertà morale in ordine alle altre umane facoltà si riduce a quello di reggerle tutte, comunicando la sua azione grado grado dall' una all' altra fino all' ultima, a fine che tutte dentro i limiti loro raggiungano lo scopo a cui sono ordinate. Ma sebbene questo alto ufficio di supremo indirizzo sia naturale alla libertà, tuttavia non subito, nè in egual modo, nè sempre vien esercitato, acquistandosi e col tempo e col continuo retto esercizio; perchè molte sono e varie le cause che possono modificare l' azione della libertà sia accrescendone, sia diminuendone l' efficacia e l' energia.

30. Fra le cause che accrescono l' efficacia della libertà è

da annoverarsi primieramente la *scienza*, vale a dire la cognizione di noi medesimi e delle cose in mezzo a cui viviamo, e la cognizione dei nostri doveri e non meno della natura che delle circostanze del nostro operare; secondariamente il *retto esercizio della libertà medesima*, mercè cui acquistiamo e pratichiamo le morali virtù, e da cui scaturiscono gli abiti buoni e la facilità a signoreggiare le inferiori potenze, a governare i nostri affetti ed a frenare le nostre passioni.

31. Fra le cause che modificano la libertà, diminuendone l' azione e l' efficacia, altre riguardano direttamente la cognizione ed agiscono indirettamente sulla volontà, altre invece riguardano ed agiscono direttamente sull' elezione del nostro volere: delle prime sono l' ignoranza, l' errore, i pregiudizii e l' immaginazione; alle seconde appartengono gli affetti, le passioni, gli abiti, la violenza, il timore e il temperamento.

32. L' *ignoranza* (Logica §. 119 120.) può riguardare il *diritto* o il *fatto*, secondochè s' ignora la legge che comanda o proibisce alcun'azione, o s'ignora che una tale determinata azione sia dalla legge compresa: l' ignoranza può essere *invincibil* o *vincibile;* la prima è tale che adoperata la dovuta diligenza non si può vincere nè superare, e perciò non è *volontaria;* la seconda è tale che adoperata la dovuta diligenza si può vincere e superare, e perciò è *volontaria:* inoltre si dice *antecedente* quando precede l' azione di modo che ne è la causa, *conseguente* quando accompagna soltanto l' azione, e sebbene l' agente non ne abbia la piena cognizione, ha però il piacere o l' approvazione d' averla fatta. — L' *errore* (Logica §. 121.) essendo un traviamento della ragione in ordine all' affermazione è *formale* o *materiale*, e quindi può essere *volontario* o *non;* esso segue le divisioni medesime dell' ignoranza. — I *pregiudizii* (V. Logica §. 124.) sono sempre effetto d' ignoranza o d' errore, cosicchè intanto sono volontari in quanto partecipa di volontarietà la causa che li produce: considerati per rispetto alla loro origine possono esse *domestici*, *popolari*, *scolastici* ecc. per rispetto al loro oggetto si distinguono in *religiosi*, *morali*, *politici*, *sociali* ecc: i pregiudizii come riguardano direttamente i nostri raziocinii, così influiscono grandemente sulle nostre azioni e ne sono di sovente la causa. — L' *immaginazione* (Antrop. §. 14.) in qualche modo può essere eccitata dall' arbitrio e può esserne frenata e di-

retta; perciò essa pure può influire indirettamente sulle umane azioni e partecipare in alcuna guisa della volontarietà.

33. L' *affetto* (come facoltà) di sua natura importa i tre seguenti caratteri: 1.° è prevenuto ed accompagnato dal conoscimento; quindi si distingue dall' istinto: 2.° è espansivo e fatale: 3° non è morale per sè ma può esserlo per partecipazione, in quanto che l'arbitrio può assentirvi o ripugnarvi può accrescerlo o diminuirlo, eccitarlo o soffocarlo. L' affetto considerato in rapporto colla libertà è ordinato primieramente ad aiutare e rinforzare l'arbitrio nell'effettuazione del bene morale, cioè nell' acquisto della virtù comunicandogli vigore e gagliardia; e secondariamente ad eccitare e scuotere l' arbitrio comunicandogli ardenza e vivacità: ond'è che l' arbitrio scompagnato dall'affetto sarebbe troppo tardo e lento nel giro delle azioni, e l' uomo riuscirebbe infingardo, freddo e indifferente negli avvenimenti più grandi e momentosi e direi anche inetto alle azioni più generose e magnanime (1). Di qui conseguita che

---

(1) « Le convenienze principali dell'arbitrio e dell'affetto sono le seguenti. 1.° Sono due forze vive dell' animo, due forme della sua attività radicale, operanti come cause seconde. 2.° Sono preceduti e rischiarati dal conoscimento, nè possono attuarsi senza il suo concorso. 3.° Presuppongono un oggetto esteriore che s'immedesima in parte con quello della cognizione, e si distingue per questo verso dal soggetto conoscente ed amante, come l'idea dallo spirito che l' apprende. 4.° Mirano ad esso oggetto, come a loro termine, benchè in modo diverso. 5.° Importano un moto egressivo dell'anima verso l'oggetto e lo trasportano nella vita esteriore; onde l' uomo in virtù di queste due potenze esce dalla solitudine della vita contemplativa, entra nel campo dell'azione e della società e piglia possesso del temporale dominio, onde Iddio gli ha dato l'investitura... 6.° Sono le due potenze madri della civiltà in universale, non potendosi separare dalla ragione che gl' illustra, e conferiscono, benchè in modo dispari, all' effettuazione del Buono sulla terra. 7.° Siccome l' uomo si ordina all' azione solamente col loro concorso, egli non potrebbe senza di essi ottenere il suo fine morale, e sopra mondano, nè cooperare al disegno e allo scopo supremo dell' universo. 8.° Finalmente nello stato attuale sono potenze deboli, ed inferme, onde nascono da un canto le affezioni disordinate, che passioni si chiamano, e dall' altro la fiacchezza della facoltà deliberatrice, ed elettiva ».

l' affetto conservato entro i limiti dell' ordine in cui è da natura costituito, esercita bensì un' azione diretta sull' arbitrio ma conforme alla natura ed al fine di questo, ed anzi che toglierne o diminuirne la libertà, l' aumenta e l' accresce; quando poi ecceda i confini dell' ordine suo e addivenga motivo dei giudizii della ragione od occasione ed eccitamento d' errore, può allora addivenire causa dei traviamenti dell' arbitrio; di maniera che in tanto può prevalere sull'elezione dei nostri voleri e scemarne la libertà in quanto può predominare sull' esercizio di nostra ragione.

34. Incremento anzi eccesso dell' affetto è la *passione*, la quale si può definire una gagliarda e veemente commozione dell' animo e degli appetiti sensitivi, per cui siam tratti al bene sensibile ed avversiamo il male sensibile; perciò può essere di propensione o di avversione. Principio della passione è l'affetto, il cui eccesso è cagionato dalla sensazione e dall' immaginazione. La passione inoltre può essere *antecedente* o

---

« Queste somiglianze sono accompagnate da differenze notabili. 1.° L'arbitrio è libero e l'affetto fatale, benchè soggiaccia in parte alla balia dell' arbitrio, come ho testè avvertito; ma non può mai senza il suo consenso, influire sugli atti deliberati e imputabili. 2.° L' arbitrio è sempre buono in se medesimo, e il biasimo non cade che sull' abuso di esso; laddove fra le affezioni dell' uomo attuale ve ne possono essere alcune cattive nella loro radice. 3.° l' arbitrio è la sola cagione efficiente degli atti umani nel giro delle cause seconde, laddove l' affetto è solo cagione eccitante, o vogliam dire occasione, ed ajuto; quindi l' uno opera, e l'altro coopera solamente. L' affetto informa l'azione e ne cresce, o rallenta l' efficacia; ma l' arbitrio solo la produce, perchè senza di esso gli affetti non possono apprendere l' oggetto loro. L' affetto è un semplice conato o per parlare col Leibniz, una forza incoata; l' arbitrio è una forza condotta a compimento. Quindi la moralità, e l' imputabilità delle azioni nascono dall' arbitrio, e l' affetto non può influire in esse, se non mediante il consenso della volontà libera. 4.° L' arbitrio, e l'affetto si limitano reciprocamente per un certo verso, e per l' altro si avvalorano. Si limitano, perchè l' elezione è tanto più libera quanto men l' animo deliberante è agitato e sospinto dall' affetto. Quindi hanno un' attinenza diversa colla imputazione morale; la quale è sempre in ragione diretta dell' arbitrio e inversa dell' affetto, (salvo quando l' affetto è un

conseguente: la prima previene l' atto appreziativo della volontà, la seconda lo segue e ne viene promossa ed eccitata: l' antecedente può essere causa delle umane azioni, o avervi gran parte quando sia talmente sfrenata che sfugga l' imperio della ragione e predomini l' arbitrio, e in questo caso ne diminuisce la libertà.

35. Gli *abiti* (Antrop. §. 17. 18.) quando sono acquistati volontariamente, e l' uomo trascura i mezzi atti a correggerli od a spogliarsene, allora quantunque possano modificare la libertà al punto di diminuirne o attenuarne l' azione a motivo di quella facile prontezza che non dà tempo alla riflessione, tuttavia gli atti che ne derivano conservano sempre, almeno in causa, il carattere morale. — Il *timore* si può definire una trepidazione o perturbazione dell' animo a causa d' un male imminente; e si può dividere in *assolutamente grave*, in *relativamente grave* ed in *leggiero:* il primo è quello che affetta l' agente quando il male temuto è grave per sè stesso, immi-

---

parto dell' arbitrio, e della consuetudine) per usare il linguaggio dei matematici. Ma dall' altra parte si avvalorano, in quanto l' arbitrio animato dall' affetto opera più gagliardamente. Se non che, non si può dire, che l' arbitrio sia ingagliardito dall' affetto, se non quando l' uno e l' altro si volgono al bene; perchè la facoltà di fare il male essendo un difetto dell' arbitrio creato, la cattiva elezione debilita, e non rinforza la libertà. 5.° L' affetto è sempre più esteso dell' arbitrio, quanto all' oggetto della sua apprensione, e tiene per così dire del generale, laddove l' arbitrio è particolarizzato, e individuo...... 6.° L'affetto precede l'arbitrio, che senza di esso non può esercitarsi. Imperocchè se ben l'affetto, e l'arbitrio mirino del pari a un termine obbiettivo, questo termine ha rispetto al primo, valore di motivo, e riguardo al secondo, ragion di fine. Ora il fine, che precede il motivo nel conoscimento, viene appresso nell' elezione; la quale non può aver luogo, se varii motivi allo spirito non si affacciano, ond' egli possa eleggere fra i diversi fini. Il motivo non è un semplice concetto intellettivo, ma un' idea, che intrecciandosi colla considerazione del bene, viene colorata dall' affetto, e vestita di un certo attrattivo; a cui inchinandosi liberamente l' arbitrio, e abbracciandola l' innalza alla dignità di fine. Quindi è che l' uomo nella condizione presente può fare il male ogni qualvolta esso tornando dilettevole, e affacciandosegli in aspetto di bene può avere ragion di motivo il che non accadrebbe, se lo vedesse nella sua orridezza, spogliato della maschera

nente e capace a perturbare l' uomo anche corraggioso e forte: il secondo può accadere quando il male temuto sebbene non sia per sè stesso grave, tuttavia avuto riguardo all' età, al sesso, al temperamento e alla condizione particolare della persona a cui è incusso addiviene capace di gravemente perturbarla: il terzo è quello in cui il male minacciato è leggiero e di poco momento. Il timore, quando sia grave, è come una specie di violenza morale; avvegnacchè non costringa la volontà con diretta e materiale azione, ma con azione indiretta e morale la induca e la muova a determinarsi più ad uno che all' altro atto fra due opposti anche contro la propria inclinazione: perciò è cotal causa che influisce grandemente sull' operare dell' uomo, non toglie la libertà, solamente diminuisce la volontarietà dell'atto umano e gli lascia il carattere della moralità e le azioni fatte anche per timor grave sono comunemente giudicate morali, sebbene ritenute in parte *volontarie* in quanto la volontà non è costretta nè violentata ad agire, ed in parte

---

lusinghiera, che lo ricuopre. 7.° L' affetto e l' arbitrio insieme accozzati comunicano il loro nervo alle altre potenze, e producono la gagliardia dell' animo umano, ma diversamente. L' affetto influisce sovrattutto nella sensibilità, e nella immaginativa, e crea i grandi artefici e poeti, laddove dall' energia e tenacità dell' arbitrio massimamente dipendono la cultura dell' intelletto speculativo, l' acquisto della scienza, e della virtù, le azioni, ed imprese magnanime nella vita morale, e civile. L' affetto predomina negli animi vivi, ma instabili e dà loro più impeto che consiglio: l'arbitrio prevale negli uomini forti, e li rende meno avventati, ma più intrepidi, più tenaci e costanti. Siccome dall' arbitrio nasce la forza, e la longanimità del volere, da lui si debbono eziandio ripetere il vigore, e la pazienza della mente (nella qual virtù il Buffon ripose l' ingegno) e quella dote, che i moderni chiamano *carattere*, benchè conoscano più il nome, che la sostanza di essa; laddove lo spirito, che oggi abbonda straordinariamente, germoglia piuttosto dall' affetto. Non da quell' affetto intenso, e profondo, che spesso si accompagna con una volontà gagliarda, e operosa; ma da quei moti instabili, leggieri, fanciulleschi, che sfiorano gli oggetti velocemente senza penetrarli, e suggeriscono quei riscontri subiti, e graziosi, in cui consiste esso spirito. Vero è, che le varie parti dell' anima, e dell' ingegno ad essere perfette abbisognano del concorso l' una dell' altra, e quindi di

involontarie in quanto la volontà non per moto proprio e spontaneamente ma con ripugnanza si determina ed agire: qualora poi il timore fosse talmente grave che impedisse l'uso della ragione, mancherebbe all' arbitrio l' esercizio di sua libertà e l' atto non sarebbe morale nè volontario. — La *violenza* non è altro che l' impeto d' una forza esterna e maggiore, cioè più gagliarda dell' agente che non può respingerla o superarla: essa non può influire in modo alcuno sugli atti interiori dell' animo, soltanto agisce sugli atti esterni; i quali possono mancare più, o meno, o affatto dell' elemento della libertà, e quindi del carattere morale: l' azione della violenza sulla libertà dell' arbitrio si giudica e si misura dai gradi di resistenza fatta dall' agente per respingerla e superarla. — Il *temperamento* è quella disposizione particolare impressa all' organismo corporeo dal predominio o dall' insufficienza di un organo talmente importante che la sua influenza si faccia sentire sul maggior numero degli altri: in forza del commercio dell' anima col corpo il temperamento costituisce quei diversi stati dell' uomo, onde è fatto proclive più ad una specie di atti che ad un' altra. Il temperamento esercita una grande influenza sulle umane azioni, e può in alcune accrescerne o diminuirne il volontario, ma non mai toglierne affatto il libero; perchè la ragione e l' arbitrio possono contrastare o secondare la tendenza o proclività che da esso deriva.

---

quell' egregio temperamento, che di rado s' incontra fra gli uomini in universale, e meno ancora presso certe nazioni. Onde se, verbigrazia, nell' Inglese l' energia del volere predomina, e nel Francese la mobilità dell' affetto prevale sulle altre doti, la natura forse più temperata, e più conforme al genio antico degl' Italiani, accoppiando insieme quelle proprietà, s' accosta meglio alla perfezione. 8.° Da ciò seguita, che nella vita civile l' arbitrio, e l' affetto esercitano di conserva due uffici diversi, e producono simultaneamente la fermezza e la quiete, il moto, e il progresso delle istituzioni. L' arbitrio, se è tenace, e padrone dei proprj movimenti, e superiore all' affetto, è conservativo, e sollecito di mantenere ciò che possiede; laddove l' affetto come potenza mobile e sottoposta alla sensibilità, e all' immaginazione, è progressivo e vago di nuovi acquisti: l' uno mira alla stabilità e si governa colle tradizioni, l' altro aspira ai miglioramenti, e si compiace delle innovazioni ». Gioberti, Del Buono.

56. Per giudicare dell' influenza di qualsivoglia causa che possa in alcuna guisa modificare l' azione della libertà, viene stabilita la seguente regola generale: = Ogni qual volta una causa qualunque, dentro o fuori di noi, opera in noi con tanta forza da toglierci ogni cognizione d'intelletto ed ogni elezione di volere, scema altresì l' azione della libertà e toglie quindi l' imputabilità: altrimenti solo la diminuisce in proporzione degli sforzi fatti per respingerla, combatterla e vincerla.

Capo III.

Dell' attual condizione dell' attività morale umana.

57. Noi non potremmo di certo acquistare una precisa e compiuta notizia dell' operare umano, se non conosciamo la presente condizione di sua morale attività: ma d' altronde non potremmo giammai conoscere nè stabilire qual sia l' attual condizione dell' attività morale umana, se non moviamo dalla notizia di quegli stati fondamentali pei quali in tempi diversi dovette passare nostra natura. In questa grave ed importante ricerca, base e fondamento dell' etica, la ragione con soli i suoi naturali argomenti non potrebbe da per sè giungere alla scoperta del vero se non viene all' uopo ed in alcuna parte aiutata dalla sovrannaturale rivelazione, che come faro benefico la illumini nell' oscurità del suo viaggio, onde evitare gli scogli fatali dell' errore e toccare a fidanza il porto della verità, meta suprema ed unica d'ogni suo ragionamento.

Articolo Primo.

Degli stati di primitiva integrità e di originale corruzione dell' umana natura.

58. Dalle nozioni che abbiamo della sapienza e bontà di Dio e delle nostre più nobili facoltà siamo costretti ad inferire a tutto rigore di logica che l' uomo, quale di presente si osserva, non è più quel desso nè trovasi in quella condizione di natura qual essere ed in cui trovarsi dovette quando da

principio veniva creato. La ragione e la rivelazione convengono entrambe nel mostrarci tre diverse condizioni o stati fondamentali pei quali l'uomo dovette successivamente passare, e sono: lo stato *d' integrità primitiva*, lo stato di *corruzione originale*, e lo stato di *restaurazione* dell'umana natura.

39. L'uomo, opera della divina Sapienza, dovea per fermo portare da principio improntata in sè l'immagine del suo Creatore ed escludere nelle sue potenze ogni contrasto, ne' suoi appetiti ogni disordine, ne' suoi affetti ogni eccesso; opera della divina Bontà, doveva vivere una vita non soggetta alla morte, ai dolori, agli affanni, ma immortale felice beata: creato per la beatitudine da conseguirsi coll' esercizio della virtù, che è lo scopo più prestante che Dio potesse proporre alle intelligenze create, era fornito della volontà dotata di libertà, che è potenza del bene, e della facoltà di poterne abusare, perchè l' una e l' altra di queste doti richiedevasi a renderlo capace dell' atto virtuoso e del merito che ne segue: la volontà di lui era posta come in equilibrio, nè l' attrattiva del male e la suggestione del nemico del bene turbavano la tranquillità dell' animo di lui immune da passioni; ed un sussidio interno e divino, e l' affetto verso il bene, che era conaturale a quello stato primitivo, le contrapesavano. Se la ragione in qualche modo ci mostra qual essere dovette lo stato d' integrità primitiva, la rivelazione ci conferma le induzioni razionali insegnandoci che l' uomo, oltre alla rettitudine naturale, veniva altresì arricchito di superni carismi e di grazie copiose; poichè troviamo scritto che le opere di Dio sono perfette (1): che Dio fece l' uomo retto (2): che la morte non è da Dio... che Dio creò l' uomo inesterminabile e lo fece immagine simile a sè (3): che ne riempì di scienza l' intelletto e di nobili sentimenti il cuore (4); che fattolo poco meno inferiore agli angeli lo coronò di gloria e di onore, lo costituì sopra le opere delle sue mani, ed assoggettò le cose tutte a' piè di lui (5). Dunque è un fatto additato dalla

(1) Deuteron. C. 32. v. 4.
(2) Ecclesiastes. C. 7. v. 30.
(3) Sap. C. 1. v. 13, C. 2. v. 23.
(4) Ecclesiastici C. 17. v. 5, et seq.
(5) Ps. 8. v. 6, et seq.

ragione e confermato dalla rivelazione che lo stato primitivo dell' uomo era d'integrità di natura arricchita della grazia (1).

40. Che l' uomo primo abusando del suo arbitrio e degli altri doni per trapassare la legge impostagli dal Creatore, abbia perduto la sua propria e primitiva integrità, e che conseguenza del suo fallo sia stata la corruzione dell' umana natura in esso lui, per così dire, concentrata e come in germe inchiusa, è un altro fatto che la stessa nostra ragione con sufficienza di prove induce dall'osservazione interna e dall'osservazione storica e che la rivelazione attesta e conferma.

41. L' uomo si appresenta alla nostra considerazione adorno di molte e diverse potenze, ordinate ciascuna ad un fine particolare e tutte formanti un complesso meraviglioso di facoltà e di tendenze; ma nell'attuale stato di sua natura anzichè nel loro esplicamento ed esercizio osservare accordo, ordine ed armonia, scorgiamo pur troppo ripugnanza, opposizione e contrasto. Osserviamo dentro di noi che la parte inferiore predomina la superiore e il corpo lo spirito, che l' istinto prevale sull'arbitrio e 'l senso sulla ragione: osserviamo che gli oggetti esteriori in proporzione che sono men nobili e puri ci solleticano con maggiore intensità, e quanto crescono di

---

(1) « L' integrità primitiva e originaria, cioè un' epoca di felicità e d' innocenza, che accompagnò il primo nascimento dell' uomo, è un fatto descritto da Mosè, di cui gli annali e le tradizioni di tutti i popoli più antichi serbarono ricordanza. Il discorso della ragione conferma i documenti della storia, e ce ne porge una prova dedotta dalla bontà e sapienza infinita del Creatore, e corroborata dalle varie analogie della natura sensibile, e dalla stessa condizione dell' uomo attuale, che porta le vestigie d' uno stato precedente e migliore, non altrimenti che le ruine artificiali e naturali comprovano l'esistenza anteriore di opere stupende, e di un' altra conformazione del globo terreno. Questa integrità si vuol concepire, come un modo di essere, non già perfettissimo, ma avviato alla perfezione, munito di tutti i presidii che vi conducono, ed escludente gli ostacoli troppo malagevoli o quasi impossibili a superare, che vi si frappongono, e rimuovono al presente la maggior parte degli uomini dal conseguimento della meta che è loro proposta ». Gioberti, Teorica del sovranaturale tomo. 2.° §. CXV. Capolago 1850.

dignità e purezza altrettanto diminuiscono di attrattiva e di lusinga verso il senso. L'uomo fornito d'intelligenza e d'arbitrio contraddice nel suo operare agli ordini mentali ed al fine di sua vocazione: chiamato al vero accieca nell'ignoranza, vacilla nel dubbio e smarrisce nell'errore; chiamato al bene si appiglia al male ed affoga in una piena d'affanni e di miserie; chiamato per l'immaginazione a vestire di vaghe forme il vero ed il buono e ad innamorarsi del bello e del sublime, è fatto giuoco e ludibrio de' suoi fantasmi e scambia ad ogni piè sospinto le apparenze colla realtà, le ombre coi fatti; dotato di nobili affetti ad ingagliardire l'arbitrio, essi di sovente eccedono e si convertono in passioni che inceppano l'arbitrio stesso e lo rendono vittima del loro furore; insomma l'uomo chiamato alla vita geme nelle angoscie ed è preda fatale di morte. Dunque dall'osservazione interna è forza inferire che nostra natura nell'attuale suo stato non è qual esser dovrebbe, ma che per somma sciagura è in radice guasta e corrotta.

42. L'osservazione storica da Caino fino a noi ci fa scorgere nell'uomo dei germi intrinsecamente malvagi; i quali di necessità arguiscono un'originaria corruzione nella nostra natura: imperocchè negata questa corruzione riesce affatto impossibile spiegare quegli appetiti d'odio di sangue e di crudeltà gratuita, quel compiacimento del male, quel talento feroce di far soffrire, quell'istinto ferino, in una parola quella pretta malizia che fa della nostra natura un misterioso e spaventevole portento (1). Gli annali dei popoli e le storie delle nazioni raccontano ad ogni tratto stragi sanguinose, rapine e violenze brutali, esorbitanze ed eccessi d'ogni sorta, e fatti inumani e feroci; le quali cose, abbenchè si leggano con orrore, non lasciano dubbio alcuno sulla corruzione dell'umana natura. Arrogi che le religioni, le mitologie e le liturgie delle più antiche nazioni contengono sufficienti indizii più o meno chiari della credenza di siffatta corruzione e della caduta del genere umano dalla primitiva sua condizione.

43. Da ultimo leggiamo nei libri divini descritta da Mosè cotanta sciagura; e vi leggiamo l'irrevocabile condanna con-

---

(1) Gioberti. Del Buono.

tro il primitivo delitto e gli effetti funesti che ne seguirono (1). Troviamo scritto che a causa dell' invidia di satana entrò nel mondo la morte (2): che l' uomo nasce alla fatica, e la sua vita brevissima ribocca di miserie (3): che l' uomo è concepito nell' iniquità e nella colpa (4). Ed infine S. Paolo, mostrata la corruzione di nostra natura da ciò che sentiamo nelle nostre membra una tendenza ripugnante alla legge di nostra mente e che ci fa schiavi del peccato (5), insegna che per l' uomo primo entrò nel mondo il peccato e pel peccato la morte; che questa trapassò in tutti gli uomini, perchè in lui tutti hanno peccato; che per l' offesa d' un solo a tutti si stese la condannazione (6); ecc.

44. Negano di pianta l' originale corruzione dell' umana natura i filosofi razionalisti ed i naturalisti. Il *razionalismo* è il sistema di coloro che tutto concedendo all' umana ragione negano assolutamente tutto ciò che sappia di mistero e di miracolo: però a tutto diritto può dirsi essere questo sistema un mero panteismo applicato all' interpretazione dei dommi, della storia e della tradizione cristiana. Sua base fondamentale è quella falsa supposizione, predominante in tutte le sue parti, che non possa essere vero ciò che l' umana ragione non giunge a conoscere, o che la natura per le proprie forze non è capace di effettuare. Stabilita questa base come principio, ne conseguita che il cristianesimo non è già una dottrina sovrannaturalmente rivelata e sui miracoli fondata, ma soltanto è un complesso di verità razionali e di naturali avvenimenti; e che esso non differisce punto dalle altre religioni se non se per la maggiore chiarezza e purezza della sua morale e per la più accomodata simbologia e mitologia. Abbenchè in questo sistema si ritenga vero quanto narra la sacra Bibbia, ciò nondimeno allora se ne ripudia il senso proprio e letterale quando s' incontra in essa espresso un qualche

(1) Genesi C. 3.
(2) Sap. Cap. 2. v. 24.
(3) Iob. C. 3. v. 14.
(4) Ps. 50.
(5) Rom. C. 7. v. 23.
(6) Rom. C. 5. Ephes. C. 2.

mistero o narrato un qualche miracolo. In coerenza di tali principii i razionalisti traducono il miracolo in *mito* e il mistero in *simbolo*; e negano il fatto della corruzione originale dell' uman genere; li cui vizii, esorbitanze e disordini solamente attribuiscono alla necessità del progresso ed ai difetti delle istituzioni politiche e sociali. — Il *naturalismo* è il sistema di coloro, i quali rigettando come impossibile ed assurdo quanto apparisce contrario o superiore al corso ordinario della natura, cercano di spiegare i miracoli coll' ordine consueto delle forze naturali, oppure li negano di pianta negando con essi ogni sovrannaturale rivelazione. Quantunque gli errori dei naturalisti in gran parte convengano con quelli dei razionalisti, pure grandissimo è il divario che passa tra i fautori dei due diversi sistemi, specialmente riguardo al metodo che seguono nelle loro ricerche: 1.° i naturalisti non adorano altro Dio che la natura: 2.° non ammettono altri fatti che i fenomeni naturali: 3.° non riconoscono altre verità che quelle che l' umana ragione può comprendere per mezzo dell' osservazione e dell' esperienza: 4.° traducono i misteri e i miracoli contenuti nella Bibbia in altrettanti sogni od imposture degli uomini.

Articolo Secondo.

Della restaurazione della libertà morale umana.

45. È egli un fatto che l' uomo fin da principio decadde dallo stato della primitiva originaria integrità e che la sua natura è per ciò guasta in radice e corrotta: quale è adunque l'attuale stato di sua morale libertà? Ecco il quesito a cui di presente dobbiamo rispondere — Se nello stato di corruzione era impossibile che la libertà morale dell' uomo potesse essere restaurata senza restaurarne ad un tempo la natura; era del pari impossibile che l' uomo abbandonato a se stesso valesse da sè solo a restaurare la propria natura guasta e corrotta, a guarirne le mortali ferite e sollevarla da tanta sciagura: perchè (cagione di tanto male essendo la colpa, che sebbene perpetrata da persona finita è infinita per riguardo all'oggetto,) a colpa infinita persona finita non può recare ammenda: e

perchè (essendo la restaurazione una seconda creazione) colui solo poteva restaurare l'umanità corrotta che da principio potè crearla. Dunque Dio solo poteva restaurare, come di fatto ha restaurata l'umana natura e con essa la libertà morale. — Pertanto la libertà morale dell'uomo venne restaurata dallo stato di corruzione in cui si trovava per opera della *Redenzione*, che così si addimanda la restaurazione dell'umana natura: imperocchè l'uomo per la Redenzione non solo venne sovrannaturalmente a riconoscere che il senso deve sottostare alla ragione e non signoreggiarla, che gli affetti deggiono aiutare l'arbitrio e non predominarlo, e che il libero arbitrio deve conformarsi alla suprema legge morale, la quale s'identifica coll'eterna ragione e volontà di Dio; ma venne altresì confortato dalla grazia sovrannaturale e reso atto a compiere pienamente così fatti doveri. Onde conseguita, che l'umana libertà per la Redenzione restaurata in ciò consiste che l'uomo assoggetti la sua ragione e 'l suo volere alla ragione e al volere di Dio, e fatto padrone di sè e de' suoi atti si sottragga all'ingiusto e dispotico imperio della passione e dell'errore.

46. Come la creazione così la Redenzione è opera della Divina Sapienza; la quale manifestamente si mostra ed in ciò principalmente rifulge che restaurando l'uomo non lo distruggeva, ma sopperiva a suoi difetti, aggiungeva quanto venne a mancarvi per la sua caduta, e ristabiliva tra Dio e lui il vincolo non già sciolto, ma rotto dal primo delitto. Laonde giusta la profonda espressione di S. Paolo (1) la redenzione importa due elementi, quasi due uomini, cioè l'uomo antico e l'uomo nuovo; perchè il divin Redentore lasciando in noi sussistere l'uomo antico affinchè espiasse la propria colpa, creava mediante la grazia l'uomo nuovo affinchè si unisse a Dio col soave e dolcissimo vincolo dell'ubbidienza e dell'amore. Epperò la vita presente, cioè l'attuale stato di restaurazione ha due rapporti, secondo che si riferisce all'uomo antico, o al nuovo: perciocchè nel mentre si riconosce questa vita come luogo di espiazione e valle dannata di lagrime e di dolore, la si riconosce altresì come luogo di prova ordinato all'acquisto del

(1) Ephes. C. IV. Colos. c. III. et alibi.

merito, mezzo e passaggio al fine altissimo a cui fummo richiamati ed avviati. Di qui apparisce come l'uomo nuovo prevalga sull' antico; e come la grazia addolcisca la pena, aiuti, corrobori ed affranchi le superiori umane potenze dalle inferiori, di troppo infiacchite a causa della prima caduta: cotalchè la libertà dell' uomo redento restaurata dalla grazia divina, non che uguagliare, supera di mille tanti quella dell' uomo innocente.

47. Il fatto della restaurazione della libertà morale umana per opera delle Redenzione essendo sovrannaturale e sovrintelligibile appartiene all' ordine dei miracoli e dei misteri; di guisa che le prove storiche, le quali puonnosi addurre per confermarlo, si traggono bensì e direttamente fluiscono dalla storia del genere umano, ma prendono dalla divina rivelazione forza ed autorità maggiore. Cotali prove si possono principalmente ridurre: 1° all' autenticità dei monumenti sacri, che parlano della vita e della dottrina del divino Redentore; la qual autenticità viene ad evidenza provata e confermata dagli amici e nemici del cristianesimo, dagli ortodossi e dagli eterodossi, dai Ss. Padri e dagli interpreti: 2° alle divine profezie conservate presso gli ebrei ed a noi trasmesse, che si verificarono ed ebbero pieno compimento nel Redentore: 3° ai miracoli operati dallo stesso Redentore alla presenza d' una moltitudine di testimonii che esclude ogni tema d' errore o d' inganno; e dei quali una critica la più rigorosa non ci permette di dubitare: 4° alla tradizione, che iniziata dagli apostoli, continuata dai loro successori e conservata fino a noi, imprime nella cristianità il carattere d'una società perfettamente concorde nei medesimi principii: 5° all' influenza della morale cristiana sull' operare umano, mercè la quale venne ad operarsi la riforma morale dell' individuo, della famiglia e delle politiche istituzioni. Soffermiamoci su quest' ultima prova.

Articolo Terzo.

Dell' influenza della morale cristiana sull' operare umano.

48. La morale cristiana porta luminosamente impressa l' impronta della divina sapienza: nel mentre intende ad illustrare le menti e riformare le passioni dell' umanità corrotta, mira-

bilmente si accomoda e non meno acconciamente provvede alle imperfezioni, ai bisogni ed alle necessità dell'uomo; chè trasportandolo collo spirito dalla terra al cielo onde là rivolga e fissi l'affetto dov'è il vero gaudio, gl'impara ad apprezzare le create cose secondo l'entità loro; squarciando il velo dell'apparenza dell'illusione e dell'inganno onde questa vita è coperta, lo innamora della sola virtù; gli mostra che la mondezza di cuore è sorgente di puro e ineffabile piacere; gli appalesa la gioia che emerge dall'affanno, la beatitudine dalla miseria e la pace dalle persecuzioni, e di questa guisa abbellisce nobilita e santifica il dolore. Insomma guida e conduce l'uomo all'adempimento di quanti sono i doveri che quaggiù gl'incombono, e nuovi uffici gli assegna per addolcire e migliorare la vita e la condizione di tutti; poichè fondando sulla carità come su pietra angolare tutto l'edifizio sociale, riordina corregge e migliora i varii stati della società, indirizza al bene le umane inclinazioni, le purifica e sublima riportandole al Creatore. Ed è appunto in forza di questa divina virtù che la morale cristiana innovò l'operare umano; essendochè la carità s'insinua ne' cuori e si espande con quella mirabile diffusione d'azioni magnanime e generose, che sono tanto frequenti nei figli della Redenzione. — Quanto l'influenza del cristianesimo sull'operare umano sia diretta ed immediata chiaramente eziandio si scorge dai sublimi precetti, dalle savie esortazioni, dagli opportuni consigli, dai divini esempi e dagli aiuti sovrannaturali ch'esso comprende, e che riguardano non tanto il genere umano quanto ogni e singolo individuo la qual influenza si mostra in piena luce nell'operata riforma morale dell'individuo, della famiglia e delle politiche istituzioni.

49. Primieramente il Cristianesimo colla sua divina dottrina illustrò la mente dell'uomo e colla sua divina grazia ne corroborò l'arbitrio ed affrancò la libertà; cosicchè l'individuo mercè di questi superni aiuti venne ricondotto all'ubbidienza di Dio, alla signoria dei propri appetiti ed alla padronanza de' propri atti. Inoltre, essendo tutti e singoli gli uomini richiamati alla figliuolanza di Dio ed all'eredità del suo celeste regno, ne segue che l'individuo non può essere impedito nell'esercizio della sua restaurata libertà, nè privato di tali nobili prerogative, senza che venga offesa la sua mo-

rale dignità e violati i suoi più sacri ed assoluti diritti. Arrogi che il Cristianesimo compendiando la sua morale nei due massimi precetti di *amare Iddio* e di *amare il prossimo* e dichiarando che il secondo è simile al primo, non solo legò la terra al cielo, ma sollevò l'uomo individuo ad una grandezza quasi divina e lo investì d'una certa ragione e dignità di fine; il quale sebbene ordinato e diretto al fine ultimo, nondimeno con questo in qualche modo si accorda e si confonde: epperò è da conchiudere che l'uomo individuo pel Cristianesimo fu moralmente riformato.

50. Secondariamente il Cristianesimo riformò la famiglia: imperciocchè benedì, santificò, ed innalzò alla dignità di sacramento la società coniugale; proscrisse la poligamia simultanea; stabilì i doveri e guarentì i diritti dei singoli membri che compongono la famiglia, i quali non più come cose ma come persone son riguardati; fece del marito il compagno e il sostegno della donna, e fece della moglie l'aiuto e il conforto dell'uomo; affidò e raccomandò ai genitori la cura incessante e la savia educazione della loro prole e richiamò ai figliuoli il sacro e dolcissimo dovere di amare, onorare ed ubbidire ai loro parenti.

51. Finalmente il Cristianesimo riformò le istituzioni politiche: perchè: 1.° Proclamò la libertà e dichiarò l'autonomia personale dell'uomo: 2.° Proclamando l'uguaglianza naturale degli uomini, spianò la strada e condusse per mano la società all'uguaglianza civile: 3.° Comandò ai sudditi ubbidienza, fedeltà e rispetto all'autorità costituita, e non già per solo timore della forza, ma per debito di coscienza: 4.° Derivando da Dio l'autorità sovrana, fece di questa non già una forza brutale e tirannica, ma capo e vita del corpo sociale, ministra della giustizia e responsabile al vindice eterno delle sue prepotenze ed esorbitanze.

PARTE SECONDA

NOMOLOGIA

52. La legge considerata nella sua massima estensione viene dai filosofi in molte e diverse guise definita: fra le principali e più importanti definizioni sono a notarsi le seguenti quattro: 1.ª il modo costante e necessario dell'operare delle cause: 2.ª una necessità determinante l'operazione: 3.ª una certa espressione dei rapporti che sono fra gli esseri: 4.ª la maniera onde una causa è diretta verso il suo fine. Tutte queste diverse definizioni in ciò sembrano convenire che implicitamente costituiscono e ripongono la legge in una specie d'indirizzo interno od esterno con cui e per cui gli atti d'un agente qualunque son regolati secondo la sua propria natura e diretti al suo proprio fine. Quindi noi pure proponiamo la seguente definizione della legge in generale: = la norma degli atti d'una forza qualunque verso il suo fine: = ovvero: la regola alla quale ogni essere è soggetto secondo la propria natura. Tante specie di legge si possono distinguere quanti sono gli ordini delle forze, degli agenti e degli esseri. Infatti ogni essere ha proprie leggi e senza di esse non può esistere nè concepirsi; perchè le leggi sono condizioni necessarie dell'esistenza, della vita e della conservazione degli esseri; e perchè le leggi quantunque non costituiscano gli esseri, pure ne guidano e dirigono l'operare, e determinano il grado che essi occupano nell'ordine universale.

Capo I.

DELLA SUPREMA LEGGE MORALE.

53. La legge che regola e dirige gli esseri intelligenti e liberi si addimanda *morale*, e può essere *suprema* ed *assoluta* o *subordinata* e *positiva*. La suprema legge morale si può de-

finire: = l' Idea (oppure un complesso di verità od una verità) splendente all' intelletto ed imperante all' arbitrio degli esseri ragionevoli =. Da questa definizione conseguita che uno e medesimo oggetto illumina e dirige gli agenti morali riferendosi per un doppio rispetto alle loro due principali potenze; essendo che l' Ente medesimo è l' Idea prima che illumina l' intelletto (ed in quanto si riferisce e si afferma all' intelletto prende il nome di Verità) e l' Imperativo assoluto che comanda all' arbitrio (ed in quanto si riferisce all' arbitrio prende il nome di legge): dunque in una parola la suprema legge morale è Dio medesimo che illumina ed impera. Il concetto della suprema legge morale comprende tre elementi: 1. un *oggetto*, splendente alla mente ed imperante all' arbitrio d' un essere intelligente e libero: 2. un *soggetto*, cioè un essere intelligente e libero, a cui rivolgendosi l' oggetto induca in esso obbligazione: 3. un' *obbligazione* morale che leghi il soggetto all' oggetto, cioè l' arbitrio suddito alla legge autorevole ed imperante.

54. La suprema legge morale si può considerare in se stessa, o in quanto si manifesta alle creature ragionevoli: per questo duplice rispetto la suprema legge morale si distingue in *legge eterna* ed in *legge naturale*. La legge eterna comunemente si definisce con S. Agostino: « la ragione e volontà di Dio, che comanda di conservare l' ordine naturale e vieta di perturbarlo »: la legge naturale è la stessa legge eterna in quanto è manifesta ossia partecipata all' uomo, e si può definire: la partecipazione della legge eterna fatta da Dio nella creatura intelligente e libera per mezzo del lume della ragione. Da queste due definizioni conseguita che la legge eterna e la naturale sono una e medesima legge considerata per due diversi rispetti, e che entrambe si identificano sostanzialmente colla suprema legge morale.

55. La suprema legge morale è insignita dei seguenti caratteri: 1.° è *oggettiva*; perchè s' immedesima sostanzialmente coll' oggetto della cognizione; perchè è indipendente dagli spiriti creati; e perchè altrimenti si confonderebbe coll' istinto e soggiacerebbe a mutazione: 2.° è *eterna*, *necessaria* ed *immutabile*; perchè tale è l' essenza delle cose da cui deriva; e perchè è un vero e non un fatto: 3.° è *evidente per sè* ed *universale*; perchè risplende di propria luce all' intuito

di tutte le menti; perchè non vi può essere spirito creato che all' imperativo di lei non soggiaccia; perchè non v' è azione morale che al dominio di lei non appartenga; e perchè tutte le leggi ed istituzioni umane traggono da lei la loro virtù obbligatoria e da lei in qualche modo derivano: 4.° è *propria soltanto degli esseri intelligenti e liberi*; perchè non si apprende che dal solo intelletto e non impera che al solo libero arbitrio, e dove non è intelletto nè volontà non vi può essere azione morale: 5.° finalmente, considerata in quanto viene all' uomo partecipata, è *naturale*; perchè essendo oggettiva è appresa dallo spirito umano col lume della ragione naturale, cioè per mezzo di quell'atto medesimo naturale, originario ed immanente con cui apprende l' Idea e la Verità. Egli è in questo senso e per questo rispetto che la legge suprema e naturale si dice *scolpita nel cuore*, *impressa* ed *innata* nell' uomo. — Dagli indicati caratteri della suprema legge morale evidentemente conseguita che la ragione soggettiva dell' uomo non è e non può dirsi, siccome pretendeva Kant, *legislatrice*; essa è soltanto promulgatrice della legge naturale: perchè l' umana ragione non compie altro ufficio, a questo riguardo, che di apprendere per l' intuito la legge, di riconoscerne l' imperativo, la forza obbligante, e come a dire, di porgerla all' arbitrio affinchè liberamente vi conformi i suoi atti.

Articolo Primo.

Dimostrazione della legge naturale.

56. Che la legge naturale esista, cioè che l' uomo di sua natura partecipi realmente della suprema legge morale, a cui abbia a conformare gli atti del suo libero arbitrio, si può per molte e diverse guise dimostrare. 1° Se noi portiamo lo sguardo all' universalità delle cose tutto ci apparirà governato con sapientissimo magistero, ed una facile induzione ci inviterà ad argomentare non poter nè anco l' uomo andar privo d' una propria legge. Ciò che l' analogia ci offre come un semplice indizio, il ragionamento mette fuor di controversia; infatti è egli possibile un essere al tutto inerte? data una attività qualsivoglia, può ella essere abbandonata a sè, al dominio del

caso? può ella esser quest'attività altra da quanto l'essenza dell'essere comporta e richiede? Posto un essere libero, come è l'uomo, è necessario l'ammettere una regola a cui accomodandosi quest'essere, si conduca al proprio fine, al suo perfezionamento. La contraria ipotesi ripugnerebbe affatto (1).

57. La coscienza ci avvisa di continuo dell'esistenza della legge naturale. « Imperocchè l'uomo adulto sente continuamente dentro di sè l'obbligazione di fare certi atti, che esso giudica buoni, e di ometterne altri che esso giudica cattivi e malvagi. Alla quale obbligazione ove si adatti, egli prova dentro di sè una tranquillità ed una gioia che mai non lo abbandona anche in mezzo alle persecuzioni più crudeli ed ai rovesci e dolori più gravi; laddove, se esso viola questa sua obbligazione, prova tali rimorsi cui niuna perdita produce e niun vantaggio è capace di far cessare. Conseguita dunque che alla mente dell'uomo brilla perpetuamente una legge morale, per cui esso discerne fra la virtù ed il vizio, e ravvisa la bellezza e necessità della prima, la bruttezza e malvagità della seconda (2) ».

58. Quel lume divino, che partecipato da noi e chiamato *ragione* tanto solleva sulle terrestri cose la nostra natura, ci toglie ogni dubbio sull'esistenza della legge naturale e ci fa conoscerne a prova la necessità. « La ragione non abbisogna di molti argomenti per riconoscere essere impossibile, che azioni diametralmente opposte fra loro, le siano egualmente conformi. Essa giudica con tutta chiarezza, che la lealtà e la frode, l'equità e l'ingiustizia, la beneficenza e la crudeltà non possono essere cose egualmente ragionevoli. La ragione inoltre fa conoscere all'uomo che la sua volontà, non altrimenti che la sua intelligenza, ha una destinazione; che a quel modo che l'intelligenza ha dei principii che regolano le sue operazioni, così la volontà debbe avere delle massime che regolano la sua condotta; che son necessarii, sì all'una che all'altra di queste due facoltà, dei mezzi per giungere al loro fine; che siccome l'intelligenza non arriverebbe mai ad un termine

---

(1) Garelli, *Appunti* ecc. pag. 129.

(2) Principi elementari di filos. morale ecc. Torino 1862 pag. 104.

ragionevole, se non ponesse differenza tra il vero ed il falso, così la volontà la quale si conducesse alla ventura senza regole, e senza far distinzione fra ciò che è bene e ciò che è male, non potrebbe mai giungere ad un fine conforme alla ragione. In una parola: la stessa ragione che mostra all' intelligenza che essa non debbe ammettere contraddizione veruna ne' suoi giudizii, fa egualmente vedere alla volontà, che essa non dee condursi dietro idee contradditorie, come son quelle dell' onesto e del turpe, del giusto e dell' ingiusto (1) ». Ma la ragione come potrebbe conoscere la differenza tra bene e male, come potrebbe suggerire alla volontà il dovere di riconoscere praticamente una cotal differenza, cioè di seguire nelle sue operazioni il bene e di evitare il male, se una legge suprema a lei non si affacciasse, ed autorevole ed imperiosa alla volontà un cotal dovere non imponesse? Dunque non è permesso dubitare dell' esistenza delle legge naturale.

59. L' esistenza di questa legge viene eziandio attestata e confermata dall' universale consentimento degli uomini tutti. « Gettate lo sguardo sopra tutte le nazioni del mondo; svolgete tutte le storie: in mezzo a tanti culti crudeli e bizzarri, in mezzo a tanta varietà di costumi e di caratteri, voi troverete per ogni dove le stesse idee di giustizia e di onestà, da per tutto le nozioni medesime del bene e del male. Il paganesimo antico immaginò e produsse degli iddii abbominevoli, che si sarebbero puniti quaggiù come scellerati, e che altro non presentavano quale immagine della felicità suprema, fuorchè misfatti da commettere e passioni da contentare. Ma il vizio armato di sacra autorità indarno scendeva dal celeste soggiorno: l' istinto morale respingevalo dal cuore umano. Intanto che si celebravano le dissolutezze di Giove, ammiravasi la continenza di Senocrate..... La santa voce della natura più forte di quella degli Iddii facevasi rispettare sulla terra, e pareva rilegasse in cielo il delitto insieme coi colpevoli (2) ». Ma come potrebbero gli uomini universalmente consentire ed accordarsi nel distinguere il buono dal malvagio, l' onesto dal turpe, il giusto dall' ingiusto, e sentire stima ed onore alla

(1) Corte, Element. di Etica pag. 18.
(2) Rousseau, *Emilie* liv. 3.

virtù, abborrimento e disprezzo al vizio, anche a fronte delle passioni, delle consuetudini e delle istituzioni sociali le più assurde, inumane ed empie, se una legge morale non isplendesse di continuo alla loro mente, non comandasse al loro arbitrio e non inducesse in essi l' obbligazione di conformarvi i loro liberi atti? Dunque esiste una legge naturale, regola e norma dell' umano operare.

Articolo Secondo.

Del supremo principio morale.

60. Comunemente si addimanda *supremo principio morale* quella formola generalissima ch' esprime in modo chiaro e preciso l' essenza della morale. Ond' è agevole stabilire che il principio morale: 1° deve inchiudere una condizione dell'atto libero, posta la quale l'atto addiventa morale: 2° il principio, non che la condizione in esso inchiusa, deve emergere dall'ordine naturale delle cose: 3° dev' essere la sintesi massima di tutti i morali doveri dell' uomo. Dalle quali condizioni risultano i caratteri onde il supremo principio morale dev' essere necessariamente insignito: 1° deve essere *semplice:* 2° *universale:* 3° *supremo:* 4° *necessario:* 5° *evidente per sè.*

61. Ciò premesso si può ritenere la seguente formola qual supremo principio morale: = l'umana volontà è buona quando liberamente si conforma colla legge morale = (V. § 2): ma poichè la suprema legge morale, in quanto è dall'uomo razionalmente partecipata, si manifesta nell' ordine naturale degli esseri che ci comanda di conservare; quindi la suddetta formola si risolve in quest'altra: = l'uomo è moralmente buono quando riconosce praticamente l' essere nell' ordine suo =. Inoltre il supremo principio morale importa di necessità un comando assoluto, in forza del quale la regola fondamentale delle umane azioni in esso inchiusa è assolutamente obbligatoria, per questo rispetto prende anche il nome di *supremo imperativo morale;* però è necessario por mente e ritenere, che l' imperativo supremo non può essere nè concepirsi da nessuno altro pronunciato ed imposto che dall' Ente supremo, Idea e Verità prima ed assoluta, Creatore e Legislatore, Principio e fine di tutte quante le cose. Il qual Imperativo

con eloquio ideale pronunciato dall'Ente (reale e concreto e non già puramente possibile) ed imposto all'uomo affinchè liberamente vi conformi l'arbitrio, così viene espresso *Riconosci praticamente l'essere nell'ordine suo.*

62. Che l'imperativo così enunciato contenga la regola fondamentale delle umane azioni e si abbia a ritenere qual supremo principio morale, si può di leggieri dimostrare in questa guisa ragionando. Quella formola si deve ritenere come il vero Imperativo, o supremo principio morale, che è fornita dei caratteri essenziali di tale principio (§ 60): ma l'enunciata formola *Riconosci praticamente l'essere nell'ordine suo* è fornita degli essenziali caratteri del supremo principio morale: dunque devesi ritenere come il vero imperativo, o supremo principio morale. Per fermo, l'enunciata formola: 1° è *semplice;* perchè esprime puramente l'essenza della morale e contiene implicitamente i tre elementi costitutivi del bene onesto: 2° è *universale;* perchè si estende a tutto quanto l'ordine morale, e comprende qualsiasi morale azione: 3° è *suprema;* perchè non si può concepire un comando anteriore a quello che essa contiene; e perchè siccome non la si può pensare altrimenti che come pronunciata ed imposta da Dio, così implica la fonte suprema dell'obbligazione morale: 4° è *necessaria;* perchè è impossibile concepire il bene morale nel suo contrario: 5° in fine è *evidente per sè;* perchè s'identifica sostanzialmente colla stessa evidenza oggettiva, che è l'Idea e Verità prima ed assoluta. — Arrogi che il supremo principio morale deve eziandio compiere l'ufficio di criterio dei morali giudizi, e che ogni criterio in ultima analisi deve risolversi nel supremo criterio della verità: ora come le nostre cognizioni in tanto sono logicamente vere in quanto convengono e si accordano col loro oggetto, così pure le nostre libere azioni in tanto sono moralmente buone in quanto si conformano all'oggetto della cognizione che è l'*essere nell'ordine suo,* cioè l'essere in quell'ordine in cui è realmente costituito e con cui si appresenta alla intelligenza nostra. Dunque con tutta ragione l'enunciata formola come costituisce il supremo criterio dei morali giudizii e si mostra fornita degli essenziali caratteri del principio morale, così devesi ritenere qual vero Imperativo, o supremo principio morale.

63. Nè si dica che il proposto principiò formulato da Anto-

nio Rosmini non può ritenersi qual vero Imperativo morale; perchè secondo i principii della filosofia rosminiana l' *ente*, oggetto continuo dell' intelligenza nostra, idea prima e prima verità, non è che *possibile*, e come il principio logico non è che il possibile così il principio morale non ha altro fondamento che il possibile: per conseguenza il comando espresso dalla formola *riconosci praticamente l' essere nell' ordine suo* non può concepirsi pronunciato ed imposto da altri che dall' *ente possibile* (nulla); e quindi come è privo d'un valore assoluto così è privo della forza d' obbligare, e non si può in alcun modo avere in conto e ritenere qual vero Imperativo e supremo principio morale. — A quest' obbiezione rispondiamo che da quanto più sopra si è detto (§ 61, 62) evidentemente apparisce che noi adottiamo bensì la formola qual venne *verbalmente* proposta da Antonio Rosmini, ma la prendiamo solamente in quel senso facile ed ovvio che di necessità deve ottenere secondo i principii su cui è basata la nostra filosofia: così presa e considerata la proposta formola non si può altrimenti concepire che come pronunciata e imposta dall' Ente (Dio) ideale-reale nella sua concretezza qual appunto si appresenta all' intuito originario e continuo della nostra mente; e se bene la si considera in questo senso, la si scorge sostanzialmente identica alla formola proposta da Vincenzo Gioberti qual supremo imperativo morale *Fa, o uomo, ciò ch' io fo.* Imperocchè nell' ontologismo l'*Idea* è l'*Ente*, cioè Dio medesimo, che, considerato in commercio, ossia in relazione colle menti create, loro si appresenta qual è nella sua realtà e concretezza (Ontol. Sez. 2.), cioè operante la creazione: di guisa che la mente umana intuisce continuamente, ossia conosce potenzialmente l' *Ente* (reale, assoluto, necessario, infinito), l'*esistente* (complesso de' reali contingenti relativi, finiti) e l'*atto creativo*, per cui l' esistente è prodotto dall' Ente, individuato nel tempo e creato in quell' ordine *ab aeterno* pensato e voluto. Pertanto l' Idea, in quanto forza e potenza creatrice e ragione ordinatrice e legislatrice, nell'atto in cui si affaccia all' intuito mentale dell' uomo, così col suo eloquio ideale e divino gli comanda *fa, o uomo, ciò che io fo:* vale a dire *fa* (mantieni ed effettua per quanto sta in te), *o uomo* (col tuo libero arbitrio), *ciò ch' io fo* (l' ordine universale degli esistenti da me *ab aeterno* pensato e nel tempo creato). Ora per qual altra maniera può l' uomo mantenere

ed effettuare per quanto sta nel suo libero arbitrio l' ordine universale, se non proporzionando e conformando all' entità delle cose, all'ordine degli esseri la sua appreziativa volizione e libera elezione, di cui è padrone ed in certa guisa creatore? Ma la volizione appreziativa ed elezione libera dell' uomo, mercè cui può e deve mantenere ed effettuare per quanto sta in sè l' ordine universale, in qual altra cosa consiste se non in quel giudizio pratico che costituisce la ricognizione pratica dell' essere, oggetto della sua intelligenza e della sua volontà? Dunque la formola proposta dal Gioberti qual supremo imperativo morale s' identifica sostanzialmente con quella del Rosmini, presa e considerata nel senso conforme ai principii della filosofia ontologica, e non già nel senso della filosofia rosminiana: noi però abbiamo preferito adottare la formola *Riconosci praticamente l' essere nell' ordine suo;* perchè ci è avviso che, nel senso ovvio in cui viene da noi intesa e dichiarata, esprima in un modo più chiaro ed esplicito il supremo imperativo che costituisce ad un tempo il supremo principio morale.

Articolo Terzo.

Di alcuni principii morali proposti da altri Filosofi.

64. Innanzi di considerare più da vicino la natura dell'Imperativo morale e contemplarne i varii aspetti sotto i quali si appresenta allo spirito nostro, convenevole cosa crediamo soffermarci un tratto sovr'alcuni principi morali proposti dai filosofi, scegliendone i più celebri tanto fra gli oggettivi quanto fra i soggettivi. — Primieramente è a notare il principio morale proposto da Puffendorf e adottato da alcuni altri protestanti, secondo il quale l' obbligazione morale non ha altra origine nè altro fondamento che l' autorità del legislatore. Un tal principio devesi, a nostro giudizio, riputare erroneo; perchè a tacere molte altre e gravi ragioni, quantunque l' autorità del legislatore sia una delle fonti dell' obbligazione morale, pure non ne è l' unica, nè molto meno ne costituisce la fonte suprema: conciossiacchè l' autorità del legislatore tragga

essa stessa la sua forza d' obbligare dal rispetto dovuto al legittimo superiore; del qual rispetto l'obbligazione nasce dall'ordine universale, cioè dall' ordine dell'essere che dobbiamo praticamente riconoscere.

65. È celebre il principio morale di Socrate e di Platone, che si può esprimere con questa formola = vivi secondo ragione = oppure = aderisci alle idee ossia essenze delle cose =. Questo principio sebbene vero in se stesso, tuttavia siccome di troppo indeterminato è a riputarsi anche esso erroneo. Imperocchè nel bene morale è necessario distinguere due elementi, o come a dire due gradi; il primo consiste nell'adesione volontaria alla verità, il secondo è riposto nel merito, cioè in quello sforzo volontario e libero che fa l' uomo per aderire alla verità medesima: ora l' enunciato principio comprende bensì il primo e non già il secondo grado od elemento del bene morale: dunque devesi riputare erroneo; perchè non ripone fra le cose morali e non estima quanto è necessario il merito, supponendo che quanto l'uomo manca di merito tanto di maggior perfezione acquisti; e perchè fa entrare nella sfera delle cose morali la contemplazione speculativa, ed attribuisce alla virtù morale ciò che per sè non le appartiene.

66. Affine al principio morale di Platone è quello proposto da Cousin, che si può enunciare colla seguente formola = segui il lume della ragione =, oppure = realizza colle tue azioni la verità =. Questo principio siccome troppo vago si scorge imperfetto per le stesse ragioni addotte riguardo a quello di Platone; e perchè lascia ignorare in che cosa consistano il lume della ragione e la verità, e non istabilisce il modo onde si possa realizzare la verità medesima.

67. Fra i principii soggettivi sono principalmente a indicarsi quelli proposti dagli antichi e moderni sensisti, i quali si possono ridurre alle tre seguenti formole: *id honestum quod iucundum*, professato dai discepoli di Epicuro e da tutti gli edonisti antichi e moderni: *id aequius quod validius*, professato da Spinoza e da Hobbes: *id honestum quod utile*, professato dagli utilisti. Quantunque la falsità dei tre mentovati principii sia talmente chiara e palese che sembri inutilissima cosa istituirne l'esame o la critica, tuttavia ad argomentare le perniciose conseguenze che ne derivano, indichiamo di volo riguardo al primo, che l' onesto è cosa ben diversa dal piace-

vole; che, se tal fiata mostrasi da questo accompagnato e seguito, d'ordinario torna dispiacevole; e che l'onesto è immutabile ed universale, al contrario il piacevole è contingente, mutabile e parziale. Riguardo al secondo diciamo essere impudente empietà quella di confondere e scambiare la forza colla giustizia e l'ordine fisico col morale; perchè la forza è cosa affatto fisica e materiale, e può anch'essere brutale ed iniqua, all'opposto la giustizia è cosa affatto morale ed è sempre ragionevole; perchè la forza è di sua natura mutabile e relativa, all'opposto la giustizia è immutabile ed assoluta; e perchè la forza produce violenza e necessità fisica, la giustizia produce soltanto obbligazione e necessità morale. Riguardo al terzo accenniamo solamente che l'assurdità di esso si manifesta in piena luce dall'essenziale differenza che corre tra l'onesto e l'utile; perchè l'onesto si fonda di necessità sul bene oggettivo, l'utile invece non si fonda che sul bene soggettivo.

68. Inoltre egli è d'uopo notare il principio morale insegnato dalle diverse scuole del sentimentalismo, il quale principio sebbene vario per la varietà di queste, ciò non di meno si può ridurre alla formola seguente = segui il sentimento morale =. Quanto questo principio sia erroneo e falso non v'è chi nol sappia; poichè essendo soggettivo affatto per niun modo può aversi qual supremo criterio dei giudizii morali, nè si può ritenere senza palpabile contraddizione qual fonte dell'obbligazione morale.

69. Infine è notissimo l'imperativo costituito da Kant nell'autonomia della ragione soggettiva dell'uomo; il qual imperativo così trovasi espresso nelle tre seguenti proposizioni: 1° Secondo Kant la legge non è altro che *idea voluntatis cuiusque naturae rationisque ut voluntatis universae legislatoriae*: 2° *Sic age, ut humanam naturam cum in te, tum in quovis alio semper simul ut finem, numquam solum ut merum adiumentum usurpes:* 3° *Sic age, ut ac si norma actionum per voluntatem tuam fieri deberet lex naturae universalis.* Il principio morale stabilito nelle tre enunciate proposizioni si scorge evidentemente falso per molti capi: noi però ci limitiamo ad osservare: 1° che ammesso un tale principio, l'uomo è costituito ad un tempo legislatore e suddito, obbligante ed obbligato, principio e termine della legge morale; il che ripugna: 2.° che

il principio morale dev' essere semplice, universale, supremo, ed evidente per sè, all' opposto l' umana ragione, considerata soggettivamente, non solo manca degli indicati caratteri, ma ha caratteri opposti; perchè creata, mutabile ed imperfetta: per la qual cosa, se può dirsi che l' umana ragione sia promulgatrice della legge naturale, non può dirsi in nessun senso che sia legislatrice, ed in essa non può costituirsi il supremo imperativo morale.

Articolo Quarto.

Della natura dell' Imperativo morale e de' suoi vari aspetti.

70. A meglio intendere la natura del supremo imperativo morale ed a considerarne gli aspetti sotto i quali si appresenta allo spirito nostro, giovi richiamare alla mente il concetto che abbiamo della Legge, che come personale è l'Idea che illumina ed impera. L' Idea, Dio, vuole l' ordine e l' armonia dell' universo, quale lo pensa e lo crea; questa volontà che s' immedesima coll' atto creativo è il principio obbligatorio e l' elemento apodittico della suprema legge morale; il principio obbligatorio della Legge si addimanda *Imperativo.* Ora come in grammatica si dà questo nome al modo più essenziale e radicale del verbo, e il verbo è la parte più importante del discorso, così l' Imperativo è la parola per eccellenza: essendo che l' Imperativo morale ci si manifesti come una parola assoluta, autonoma e comandatrice, che intrinsecamente equivale al *fiat* creativo. Il divario che passa fra le due parole concerne soltanto il loro termine estrinseco; perchè l' Imperativo creante mira all' effettuazione delle idee divine senza interposizione di sorta, invece l' Imperativo morale tende ad attuarle per mezzo del nostro libero arbitrio. Pertanto l' Imperativo morale è un comando assoluto che muove da Dio, qual principio ed autorità obbligante, e si riferisce all' uomo dotato di libertà d' arbitrio, qual termine e soggetto obbligato: è come la voce ideale ed imperiosa di Dio, che, mediante l'intuito, favella ed impera agli animi intelligenti e liberi. Imperocchè l' Imperativo, non altrimenti che l' Intelligibile, mostra ed atteggia l' Ente come personale e parlante

agli spiriti creati; l' uno ne è la personalità volitiva, l' altro l' intellettiva; l' uno si riferisce all' arbitrio e l' altro all' intelletto dell' uomo, che ode l' eloquio dell' uno e fruisce della luce dell' altro: e come l' Intelligibile informando l' intuito crea il pensiero, così l' Imperativo ispirando l' atto libero crea la virtù.

71. L' Imperativo morale sebbene assolutamente uno e semplicissimo, ha una virtualità moltiplice verso lo spirito creato, e piglia aspetti diversi secondo le varie condizioni in cui esso spirito stabilmente o temporaneamente trovasi costituito. Questi suoi aspetti diversi, che nascono dalla varietà delle sue ontologiche relazioni coll' animo umano, si concepiscono quali *momenti ontologici* di esso Imperativo, a cui corrispondono altrettante condizioni psicologiche dell' animo nostro. L' Imperativo, essendo personale, nel primo momento assume l' aspetto autorevole di Legislatore, nel secondo l' aspetto maestoso di Giudice, nel terzo l' aspetto dolce o formidabile di *Rimuneratore* o di *Vindice;* e ciascuno aspetto implica un distinto giudizio egualmente assoluto e divino. Nel primo momento il giudizio è un semplice comando, che si può esprimere così: *fa, o uomo, ciò che io fo,* oppure, *riconosci praticamente l' essere nell' ordine suo:* a questo primo momento ontologico corrisponde nell' animo umano lo stato psicologico della semplice *obbligazione morale* innanzi che sia fatta o vogliasi fare l' azione. Nel secondo momento il giudizio è una sentenza del Giudice divino che approva o condanna l' azione umana fatta, o intrapresa, o divisata conforme o ripugnante alla legge morale, e si può esprimere in questo modo: *bene hai fatto conformandoti all' ordine da me pensato e voluto:* oppure in altri termini: *bene hai fatto riconoscendo praticamente l' essere nell' ordine suo:* o al contrario: *male hai fatto non riconoscendo l' essere nell' ordine suo:* a questo momento ontologico corrisponde nell' animo umano un secondo stato psicologico ed è la coscienza morale, che è come l' eco del giudizio divino, cioè l' affermazione della convenienza o disconvenienza dell' atto libero colla legge. Finalmente il giudizio dell' Imperativo nel terzo momento ontologico è come un decreto di premio o di castigo, annessi all' azione virtuosa o viziosa, e si può formolare così: *sii beato nell' ordine da me pensato e voluto, e da te liberamente mantenuto e conservato:*

o al contrario: *sii misero nel disordine da me non pensato nè voluto e da te liberamente praticato:* a questo terzo momento corrisponde nell' animo umano un terzo stato psicologico che è la *pace*, o *l' inquietudine dell' anima* prodotta dalla certezza di conseguire il premio, o il castigo meritati dall'azione buona, o malvagia; e questo stato consiste in una potenzialità di guiderdone, o di supplizio, che, svolgendosi coll'aiuto del tempo, effettua la ricompensa, o la pena come tosto si dissolve e dilegua il composto organico e corruttibile dell' uomo terrestre: in questo terzo momento ha luogo la sanzione della suprema legge morale (1).

Articolo Quinto.

Dei diversi stati della legge naturale.

72. Dalle cose finora esposte evidentemente risulta, che la legge naturale, considerata per rispetto all' uomo che la partecipa, si presenta in tre distinti stati, che sono di *promulgazione*, di *obbligazione* e di *sanzione*. Si addimanda promulgazione la manifestazione della legge fatta in modo che possa essere conosciuta da tutti coloro che deggiono osservarla: è celebre il detto di Graziano *Leges.... tum instituuntur, quum promulgantur*. La promulgazione delle leggi positive è *esterna* di necessità; perchè non puonno essere manifestate se non per mezzo di atti esteriori: quella invece della legge naturale è affatto *interna;* perchè si compie per mezzo dello stesso esplicamento dell' umana ragione. La legge naturale allora si presenta nel primo stato, cioè dicesi promulgata quando la nostra ragione giunge a conoscere che la stima oggettiva delle cose è norma delle nostre libere azioni; ed a questo stato si perviene per mezzo dell' esperienza che ci porge occasione di operare verso i simili nostri e gli altri esseri, e per mezzo della riflessione che ci fa discoprire l' entità delle cose, ossia il valore oggettivo degli esseri. Di qui si scorge il divario che corre tra l' esistenza e la promulgazione della legge na-

(1) Gioberti, Del Buono.

turale; la quale rispetto a noi prima esiste e poscia si promulga, che è quanto dire da principio è soltanto in potenza ed in seguito coll' esercizio della ragione si attua e si manifesta: da principio sebbene esista, perchè identica al lume della ragione ed inerente all' intuito mentale, pure non è abbastanza nota all' individuo che deve osservarla, ma questi ne compie la notizia coll' uso successivo della riflessione.

73. Alla promulgazione tien dietro necessariamente ed immediatamente l'obbligazione; la quale è una necessità morale imposta all' umana persona di operare in conformità del prescritto della legge a fine di addivenire moralmente buona e non malvagia. L' obbligazione sta come la necessità del mezzo per raggiungere il fine: il fine dell'umano operare è la virtù, o meglio il bene morale che in essa si attua; ma il mezzo necessario per conseguire questo fine è la libera conformità alla legge; dunque è necessario che l' umano operare sia ad essa legge liberamente conforme: tal necessità non è punto fisica ma solamente morale; perchè lascia all' arbitrio tutta la sua libertà, solamente lo lega alla legge, a cui è soggetto, cioè l' obbliga a conformarvisi liberamente, onde conseguire il fine a cui è indirizzato che è l' effettuazione del bene morale. L' obbligazione produce nella persona obbligata il dovere, ed è talmente necessaria ed essenziale alla legge, che questa priva della forza di obbligare cesserebbe di esser legge.

74. La sanzione accompagna l' obbligazione ed entrambe seguono la promulgazione. La sanzione non è altro che il bene od il male eudemonologico annessi al bene o al male morale, cioè all' osservanza o alla violazione della legge, e si può definire: un decreto di premio o di castigo per colui che osserva o viola la legge: può essere *divina*, od *umana*; *naturale*, o *sovrannaturale*; *intrinseca*, od *estrinseca*. La sanzione divina procede da Dio; l' umana viene dall' uomo in quanto è legislatore; la naturale è circoscritta negli ordini dello spazio e del tempo e consiste nei premii o nelle pene di questa vita; la sovrannaturale invece spazia nell' eternità e consiste nei premii o nelle pene sovrannaturali della vita futura: l' intrinseca versa nei beni o nei mali inerenti alla natura stessa dell' azione morale buona o malvagia; l' estrinseca, detta anche giuridica perchè nasce dal diritto positivo, versa nei premii o nelle pene decretate dal legislatore umano per l' osservanza o la violazione della legge positiva.

Articolo Sesto.

Della necessità d' una sanzione sovrannaturale.

75. Chiunque si faccia a consultare con mente tranquilla lo stato interiore del proprio animo, di leggieri potrà accertarsi dell' esistenza d' una sanzione naturale consistente in quella specie, o meglio diremo principio di felicità o d' infelicità che tien dietro alla virtù od al vizio. Ch' esista poi una sanzione giuridica, è egli un fatto di cui niuno può dubitare per poco che conosca le istituzioni di qualsiasi civile società. Ma la sanzione naturale è insufficiente a stabilire premii o castighi alla virtù o al vizio; imperocchè la pace e la tranquillità della coscienza e gli altri beni di simil fatta, che tengono dietro alle azioni virtuose, non possono far cessare quella strabocchevole piena di angoscie e di affanni in cui tal fiata è immerso l' uomo virtuoso e giusto; e di sovente l' empio e malvagio giunge a tale indurimento di cuore che più non sente i rimorsi della coscienza nè quante altre angustie seguono le azioni viziose. I beni e i mali, che d' opinione si addomandano, tanto hanno di valore quanto si estimano; e l' uomo può arrivare a tal punto di credere o di ritenere che tanto valga la gloria quanto l' infamia, e di porre in egual bilancia la stima e il disprezzo altrui. Dunque la sanzione naturale non è sufficiente all' adequata ricompensa della virtù nè all' adequato castigo del vizio. — La sanzione giuridica essa pura è insufficiente; perchè ristretta in troppo angusti limiti. Infatti: 1.° è limitata a quelle sole azioni esteriori che direttamente sono proibite o comandate dalla legge positiva: 2.° è limitata nei soli beni o mali sensibili, cioè fisici o di opinione: 3.° ordinariamente consiste in un decreto di sole pene: 4.° non si estende al valore intrinseco dell' azione morale, nè agli atti interiori di virtù o di vizio; perchè questi direttamente non soggiacciono all' imperativo delle leggi positive: 5.° finalmente non può concedere premio nè infliggere castigo, che veramente siano proporzionati al merito o al demerito dell' azione morale considerata anche solamente nella sua parte esteriore. Dunque la sanzione giuridica, a causa de' suoi troppo angusti limiti, è insufficiente ad eccitare l' uomo a seguire il bene e

fuggire il male, non basta al condegno premio della virtù nè al proporzionato castigo del vizio.

76. Che se la sanzione naturale e la giuridica sono insufficienti, forza è ammettere e riconoscere la necessità d' una sanzione sovrannaturale. E di vero, è legge eterna di giustizia, e ad un tempo è legge ontologica che al bene morale tenga dietro il bene eudemonologico e al male morale segua il male eudemonologico: ma questa legge sarebbe assolutamente vana e resterebbe priva di effetto, se essendo insufficienti la sanzione naturale e la giuridica, non esistesse una sanzione sovrannaturale, cioè se al-di là della tomba non fosse riserbato e concesso alla virtù un adequato premio e al vizio un adequato castigo: dunque di necessità esiste una sanzione sovrannaturale. Inoltre Dio che è per essenza infinita giustizia non può lasciare non premiata la virtù nè impunito il vizio; ma il vizio e la virtù non ottengono nella presente vita un' adequata retribuzione di premio e di castigo; dunque debbono necessariamente ottenerlo nella vita futura: ma la retribuzione riserbata alla virtù ed al vizio nella vita futura non può restringersi nei premii e nelle pene naturali; perchè come l' ordine a cui essa appartiene è oltramondano e sovrannaturale, così pure sovrannaturali deggiono essere i premii ed i castighi che comprende: dunque necessariamente esiste una sanzione sovrannaturale. La quale è richiesta e dal valore intrinseco della virtù, che avendo un oggetto assoluto ed infinito deve terminare in un bene assoluto ed infinito, in cui consiste la vera e perfetta felicità che è la beatitudine, qual suo meritato premio; e dalla reità del vizio, che per la stessa ragione ed in senso inverso deve terminare nella privazione del bene assoluto ed infinito; qual suo meritato castigo. Arrogi che senza la sanzione sovrannaturale della suprema legge non è possibile concepire l' immortalità dell' anima umana; perchè l' immortalità a cui l'anima è destinata non può altrimenti concepirsi che come eterna beatitudine, ossia perpetua vita di premio, o come eterna miseria, ossia perpetua vita di castigo; premio o castigo meritati dalla virtù o dal vizio nel giro dello spazio e del tempo, che è vita di prova, di merito e di perfettibilità, e dalla qual vita dipende la sorte della futura: dunque è impossibile concepire l' immortalità dell' anima umana senza ammettere e riconoscere l' esistenza d' una sovrannaturale sanzione.

Articolo Settimo.

Del sentimentalismo e dell' utilismo.

77. Avvegnachè molti e diversi siano quei filosofici sistemi, i quali o negano ricisamente una suprema legge morale partecipata all' uomo per mezzo della ragione affinchè vi conformi il suo libero arbitrio, o si fondano sovra di cotali principii, oppure gli ammettono, che sono incompatibili con essa legge, noi però a causa di brevità crediamo pregio dell' opera di accennare solamente il sentimentalismo e l' utilismo; perchè colle blandizie dell'amor proprio e colla lusinga del senso sono i più atti a trarre gl' incauti in errore, siccome quelli che di sovente parlano di legge naturale ed in realtà ne annientano l' essenza e la forza — Addimandiamo *sentimentalismo* il sistema di quei filosofi, i quali pongono, od ammettono un sentimento o senso spirituale nell' uomo come principio della legge naturale e fondamento dell' obbligazione: questo sistema veste forme diverse per la diversità del senso che ammette, e secondo la forza e gli ufficii che attribuisce al senso medesimo. Noi però, considerando il sentimentalismo in genere, per metterne in chiaro la falsità sotto qualunque forma possa essere presentato, ci limitiamo alle seguenti osservazioni: 1.° L' esistenza d' un senso, o sentimento morale, o altra qualunque siasi misteriosa facoltà di siffatto genere è cosa gratuita e non provata: 2.° Un tal sentimento (datane e non concessa l' esistenza) non potrebbe mai avere forza d'obbligare: 3.° Tal sentimento essendo affatto soggettivo darebbe luogo a molte assurdità, fra le quali notiamo, che il soggetto obbligherebbe se stesso facendola ad un tempo da superiore e da suddito, e che l' uomo soggetto contingente, mutabile e limitato imporrebbe a se medesimo un dovere necessario, immutabile ed illimitato: 4.° Se l' uomo fosse obbligato a fare certe azioni e ad ometterne certe altre in forza solamente di un interiore sentimento, qualunque esso sia, dovrebbesi anzi tutto negare l' esistenza d' una legge naturale, eterna in sè ed oggettiva, siccome assolutamente inutile, e poi si scambierebbe il diritto col fatto: 5.° Il senso spirituale o sentimento morale, essendo soggettivo, è di sua natura individuale variabile e relativo, e

per conseguente non può somministrare una norma universale, invariabile ed assoluta: 6.° Finalmente un tale senso o sentimento potendo essere in molte e diverse maniere modificato nei diversi individui, sarebbe impossibile stabilire sovra un principio immutabile ed universale la morale; e questa riuscirebbe di necessità non uguale per tutti, ma mutabilissima, varia, capricciosa, accomodata al sentimento particolare di ciascheduno individuo, da cui, come da fonte, scaturisce. Dalle quali cose evidentemente conseguita che questo sistema è falso ed incompatibile coll' esistenza della legge naturale.

78. Addimandasi *utilismo* il sistema di coloro che pongono a scopo finale delle umane azioni l' utilità particolare dell'individuo, o quella della società. Ei pare che i fautori di questo sistema siano indotti in errore dall' osservare nell' uomo un' incessante naturale tendenza alla propria felicità ed a fare quello che gli torna più utile e vantaggioso. L' assurdità dell' utilismo risulta evidentemente da ciò che esso confonde l'onesto coll' utile e scambia l' oggetto della morale con quello dell' umana sensitività: ma essenziale è il divario che corre tra l' uno e l' altro. Imperocchè: 1.° Se l' utile può alcune volte trovarsi in accordo, in armonia e quasi consociato coll' onesto, può anche trovarsi e pur troppo di sovente trovasi con esso lui in opposizione: 2.° L' onesto perfeziona la volontà ossia il libero arbitrio che è la somma delle umane potenze, e con ciò nobilita, sublima e perfeziona l' uomo; l' utile invece perfeziona soltanto una qualche particolare potenza, in quanto che ne appaga l' appetito: l' uno non può esistere nè concepirsi senza la rettitudine della volontà, la conformità di quella colla ragione e la soggezione delle inferiori potenze; l' altro invece fa senza di tutto questo. 3.° L' utile è cosa affatto soggettiva, è bensì prodotto ed occasionato da oggetti esteriori, ma solamente consiste nel soggetto che in sè prova il piacere, o comodo o vantaggio, non emerge dal pregio intrinseco degli esseri, ma solamente dall' appagamento di alcuno degli umani appetiti, e specialmente delle inferiori potenze; cosicchè è circoscritto nel soggetto e riposa in esso come suo termine ed ultimo fine: l' onesto all' opposto si effettua e si acquista bensì dall' uomo, ma non è circoscritto entro i limiti di questo, non riposa in esso come suo termine nè lo riguarda come suo ultimo fine; l' onesto, ossia il bene morale è ogget-

tivo, assoluto, immutabile, è esso stesso fine dell' umano operare, perchè è in sè una divina perfezione partecipabile anche dall' uomo per la sua libera conformità alla legge suprema; quindi tutti gli altri beni sono o possono essere, riguardo all' onesto, semplici mezzi in quanto possono concorrere a conseguirlo, acquistarlo e parteciparlo: 4.° L' utile può bensì costituire i beni dell' uomo; invece l' onesto esso solo costituisce buono l' uomo. Dunque è essenziale e palpabile la differenza tra l' utile e l' onesto, e perciò non si può senza assurdo confondere l' uno coll' altro.

79. La qual differenza viene eziandio posta in maggior luce dai fatti psicologici e storici, e dalle più assurde conseguenze che necessariamente derivano dalla confusione dell' utile col bene morale. Primieramente noi proviamo un sentimento di simpatia verso l' uomo onesto quantunque angariato ed oppresso, ed un sentimento di antipatia verso l' uomo immorale quantunque potente e trionfante: un arcano istinto ci muove ad approvare e laudare le azioni virtuose e magnanime anche nei nostri nemici, ed a biasimare e condannare le azioni viziose e vili anche negli amici nostri. Arrogi che il sentimento di simpatia e di rispetto verso la giustizia e la virtù, e di antipatia e di disprezzo verso il vizio e l'ingiustizia è un cotal fatto psicologico che si prova dagli stessi uomini rotti a nequizia. — Inoltre abbiamo dalla storia, che in tutti i tempi e presso tutte le nazioni furono sempre levate a cielo le azioni eroiche di coloro che sacrificarono l' utile proprio e la propria vita per la causa della giustizia, pel trionfo della virtù e per la salvezza della patria; ed al contrario furono sempre tenuti in conto di vili e d' infami coloro che pel proprio utile o per privato interesse violarono la giustizia, soppiantarono la virtù e tradirono la patria (§. 59). — Finalmente nel sistema degli utilisti vien negata la legge naturale e con essa la sanzione sovrannaturale, e quindi si giunge a negare altresì l' immortalità dell' anima nostra e l' esistenza d' un Dio retributore giustissimo, o per lo meno si giunge a deificare l' uomo; cosicchè l' utilismo con tutta ragione può dirsi un turpe panteismo applicato alla vita pratica dell' uomo individuo e delle istituzioni sociali. In questo sistema l' uomo non comparisce più fornito di personalità, insignito di autonomia individuale ed avente dignità di fine, ma all' opposto vien

fatto vittima del più forte e comparisce il più miserando di tutti gli animali; perchè come l' utilità conduce alla forza quale suo mezzo ed aiuto necessario, così viene sanzionata la ragione del più forte e stabilito il regno della violenza. Da ultimo il fine delle umane azioni non essendo altro che l' utile, devesi di necessità giustificare ogni mezzo per quanto turpe e nefando che a siffatto fine conduce; ed azioni sante, non che lecite, si deggiono riputare l' assassinio, lo spergiuro, il tradimento, il furto, l'inganno e simili altre, quando giovino al proprio vantaggio, o piacere, o comodo; e perciò ne conseguita necessariamente la finzione nella vita sociale, la frode nei contratti, l' ipocrisia nella religione, il dispotismo o il communismo nella politica.

80. La legge naturale viene anche disconosciuta da quella moderna scuola giuridica, fondata da Hobbes e da Bentham, che non ammette nè riconosce altra legge che la positiva e il codice. — Se non v' è altra legge che la positiva ed il codice, che sono cose variabili e fattura dell'uomo, forza è negare la legge naturale, e riconoscere e confessare che la giustizia è cosa di sua natura mutabile e creazione dell' umano legislatore: ma al contrario il senso comune c' insegna che la giustizia è cosa eterna, immutabile ed indipendente dall' uomo, che l' uomo è stretto da obbligazione ad accomodarsi nel suo operare all' esigenza della giustizia, e che questa per niun patto ed in niun modo può acconciarsi a seconda degli umani capricci senza restarne offesa ed annientata: dunque la dottrina di cosifatta scuola giuridica ripugna al senso comune, e dà luogo a perniciosissimi assurdi. Imperocchè negata una legge morale anteriore ad ogni legge positiva: 1.° si spogliano le leggi umane della loro essenza e d' ogni forza di obbligare: 2.° si spoglia l' uomo della sua dignità personale e de' suoi più sacri ed inviolabili diritti: 3.° si spoglia la società di quel massimo e potentissimo vincolo che ne congiunge insieme le membra e tutte le guida e dirige ad uno e medesimo fine: 4.° si spoglia la morale di quel supremo, oggettivo, assoluto ed immutabile principio a cui di necessità deve conformarsi la giurisprudenza 5.° si toglie l'essenziale divario che passa fra virtù e vizio, fra giusto ed ingiusto: 6.° si pone la sola utilità pubblica a misura del giusto e dell'onesto, e quindi con la morale si distrugge la giurisprudenza.

Capo II.

DELLA LEGGE POSITIVA.

Articolo Primo.

81. La legge *positiva* considerata in genere si può definire: la giusta volontà del legittimo superiore ordinata al bene comune, manifestata ai sudditi affinchè l'eseguiscano ed inducente nei medesimi l'obbligazione morale di eseguirla. La legge positiva può essere divina od umana: la *positivo-divina* è la libera volontà di Dio manifestata all'uomo per mezzo della sovrannaturale rivelazione affinchè vi conformi i suoi atti: questa legge si distingue dalla naturale, essa pure divina, primieramente per rispetto alla materia intorno cui versano i suoi precetti, e secondariamente per rispetto al modo con cui viene promulgata. La legge *positivo-umana* è quella che emana dall'autorità del legittimo superiore umano; e può essere *ecclesiastica* o *civile*, secondo che ecclesiastico o civile è il legislatore da cui procede.

82. La legge positiva trae la sua origine e la sua forza d'obbligare dalla legge naturale, di cui è un'esplicazione ed una particolare applicazione. Imperocchè emanando dall'uomo in quanto legislatore, questi non pone il bene col solo volerlo; la sua volontà ha d'uopo essa medesima di costituirsi buona, onde manifestarsi con imperio ai sudditi, e non può in altra guisa costituirsi buona che liberamente conformandosi alla legge naturale; dunque la legge positivo-umana è una derivazione della naturale. Inoltre Dio creando l'uomo, come lo ha insignito del carattere morale, così ha segnato l'essenza e la via della moralità; perciò come l'uomo, qualunque ne sia la condizione o stato o grado nella società, è destinato ad effettuare nel miglior modo possibile e con tutti i mezzi che da lui dipendono l'ordine morale, così la legge positiva, che da lui emana, in tanto può esistere e può avere forza d'obbligare in quanto concorre all'effettuazione di quest'ordine, il che

vale a dire in quanto è conforme alla legge naturale; dunque la legge positivo-umana esiste ed obbliga per la naturale. In fine la legge naturale prescrive e comanda all' uomo di conservare ed effettuare per quanto sta in lui l' ordine voluto ed attuato da Dio: ma non fia mai che si possa conservare ed effettuare l' ordine nella società senza una mente, una forza, un centro, insomma un' autorevole volontà che la diriga e governi, nè senza riconoscere praticamente questa mente e volontà autorevole nell' ordine suo; e non fia mai che si possa riconoscere praticamente l' autorità sociale nell' ordine suo senza ubbidire ed osservare la savia ed autorevole sua volontà manifestata ai sudditi affinchè sia ubbidita ed osservata, cioè senza eseguire la legge che da essa emana: dunque la legge positiva trae dalla naturale la sua origine e la sua forza d' obbligare.

Articolo Secondo.

Delle differenze tra la legge naturale e la positiva e delle condizioni di questa.

83. Quantunque la legge positiva abbia colla naturale alcuni caratteri comuni; perchè entrambe sono obbligatorie, ed entrambe si fondano sulla legge eterna e traggono da questa la forza d' obbligare; tuttavia tra l' una e l' altra intercedono molte ed essenziali differenze. Imperocchè: 1° La legge naturale è una ed identica per tutti gli uomini; all' opposto la legge positiva è moltiplice e varia secondo i tempi, secondo i legislatori, secondo i luoghi, e secondo i gradi di civiltà dei diversi popoli: 2° La legge naturale è necessaria, immutabile ed eterna; la positiva al contrario è contingente, mutabile e temporanea: 3° La legge naturale è universale per ogni rispetto; la positiva invece è parziale e ristretta entro i limiti di tempo, di luogo e di determinate azioni: 4° Infine la legge naturale ha per fine lo stesso fine dell' uomo; la positiva ha per fine la più facile osservanza e il pieno adempimento della naturale: e però con tutta ragione può dirsi che la legge positiva è mezzo all' osservanza della naturale, e l'osservanza della legge naturale è mezzo necessario al conseguimento dell' ultimo nostro fine.

84. A tutte queste differenze è da aggiungere che la legge naturale, e non già la positiva, è fonte dell'autonomia dell'umana persona. Conciossiacchè l' uomo dicasi avere un valore assoluto; perchè fornito di personalità: essendo che l' essere *persona* gli conferisce il carattere d' inviolabilità e gli costituisce l' autonomia individuale. Ma l'uomo in tanto è persona in quanto è un soggetto intelligente e libero, ed in tanto gli competono l' autonomia individuale e l' inviolabilità personale in quanto è un essere morale, cioè capace di moralità: dunque ciò che costituisce l' uomo capace di moralità è fonte altresì della sua autonomia individuale ed inviolabilità personale; ma l' uomo in tanto è capace di moralità in quanto risplende alla sua mente e impera al suo libero arbitrio la legge naturale; dunque la legge naturale è la fonte dell'autonomia individuale e dell' inviolabilità personale dell' uomo, ed è quindi essenzialmente diversa dalla legge positiva ed infinitamente a questa superiore.

85. La qual differenza e superiorità risulta eziandio da ciò che la legge naturale è il criterio per giudicare del valore della legge positiva. Conciossiacchè non fia mai che una legge positiva possa essere giusta nè possa indurre obbligazione morale quando in qualche modo si opponga alla legge naturale. Cotalchè ragguagliando e confrontando la legge positiva colla naturale egli è agevole conoscere se essa convenga con questa o ripugni; se conviene colla naturale, allora di necessità è e devesi riputare giusta, e induce nei sudditi l' obbligazione morale di eseguirla; se al contrario in qualche cosa ripugna colla legge naturale, allora forza è giudicarla ingiusta, e non può obbligare i sudditi ad osservarla.

86. Laonde è facile stabilire che la legge positiva per obbligare dev' essere fornita delle seguenti condizioni: 1° Dev'essere giusta: 2° Dev'emanare dalla legittima autorità: 3° Dev'essere espressa in forma di comando, cioè deve essere imperativa: 4° Dev' essere sufficientemente promulgata. E quasi a compimento di queste quattro condizioni si può aggiungere che dev' essere munita della debita sanzione.

87. Da queste condizioni della legge positiva di leggieri si scorge il divario che passa tra il precetto ed il consiglio. Il *precetto* è il comandamento imposto dalla legge ai sudditi, viene di necessità espresso in modo imperativo, e induce

sempre l' obbligazione morale di eseguirlo ed osservarlo; di guisa che non si può omettere l' esecuzione e l' osservanza del precetto senza trasgredire in pari tempo e violare la legge che lo prescrive ed impone. Il *consiglio* invece è un suggerimento od una esortazione intorno il miglior modo di operare che sebbene renda più facile, più sicura e completa l' osservanza della legge, tuttavia non induce obbligazione alcuna a chi è dato; cosicchè si può ometterne l' osservanza senza violare la legge.

Articolo Terzo.

Delle conseguenze della prevalenza della legge positiva sulla naturale.

88. La legge positiva essendo una derivazione della naturale (§ 78) ed un mezzo all' osservanza di questa, egli è evidente che deve sottostare alla legge naturale ed esserle subordinata come il principiato al principio, l' effetto alla cagione ed il mezzo al fine. Imperocchè quando per mala ventura venisse nella società a prevalere la legge positiva sulla naturale, allora hanno luogo la disconoscenza e la negazione della dignità ed autonomia individuale e dell' inviolabilità personale dell' uomo, e tutte quelle funeste e perniciose conseguenze che derivano dalla stessa negazione della legge naturale; siccome appunto c' insegna la storia che è *maestra della vita.*

89. Nell'antica società pagana, presso cui la legge positiva prevaleva sulla naturale, la famiglia, anzi che un' istituzione di natura, era riputata una creazione della legge positiva; perchè essa non era altro che un vincolo civile, il quale riuniva insieme un numero d' individui sotto la potestà d' un solo capo. Questa potestà era la paterna, di cui per prescrizione e sanzione di legge era insignito il capo della famiglia: il quale, come *marito*, era giudice, despota, padrone e tiranno della moglie, della cui persona non meno che delle sostanze poteva a suo talento disporre, ed aveva diritto di poligamia e di divorzio; come *padre*, era padrone assoluto dei figli, delle nuore e dei nipoti, e poteva non solo privarli dei diritti di

famiglia, ma venderli eziandio a guisa di qualsivoglia altra mercatanzia. In seno a cosifatta famiglia si trovava un numero più o meno sterminato di uomini e di donne col nome di *schiavi*, privi d' ogni diritto, nati alla gleba, destinati per legge alla fatica, allo strazio, all' ignominia ed alla turpitudine, riputati non come persone, ma come cose, adoperati negli esercizi i più vili e come bestie da soma, in una parola, esseri veramente infelici, la cui condizione narrataci dalla storia ci fa ribrezzo ed orrore. Dunque presso gli antichi pagani, a causa della prevalenza della legge positiva sulla naturale, il capo della famiglia assorbiva la personalità degli individui che la componevano, ed a questi era negata l' inviolabilità della persona e disconosciuta l' autonomia individuale.

90. Una tal prevalenza portava eziandio i suoi dolorosi effetti su tutti quanti gli ordini sociali. Imperocchè negletto e trascurato il prescritto della suprema legge di natura, in forza di cui tutti gli uomini sono naturalmente eguali ed a vicenda fratelli, la società pagana era per ordinamento della legge positiva divisa in due grandi classi di uomini, di *liberi*, cioè e di *schiavi*: quelli erano pieni di privilegi, questi privi d'ogni diritto; quelli soli erano riputati cittadini, questi invece erano privi della cittadinanza. I liberi e cittadini formavano i *patrizi*; perchè di essi solamente si teneva costituita la patria: fuori della cittadinanza non si conosceva altro che plebe, schiavitù, barbarie. La patria, qual era creduta dagli antichi pagani, non era già una creazione della natura, vale a dire una società d' uomini fondata sull' identità della schiatta, della lingua, dell' indole, della civiltà, dei costumi, del suolo abitato e santificato dalla religione; ma invece era una creazione della legge positiva, e confondendo la nazione col municipio assorbiva in se stessa i diritti e la personalità degli individui, che in sè comprendeva. Di guisa che come nelle singole famiglie, così in tutta quanta la società degli antichi pagani prevalendo la legge positiva sulla naturale, veniva disconosciuta l' autonomia individuale e negata affatto l' inviolabilità personale dell' uomo.

91. Quel famoso principio *Salus populi suprema lex esto* proposto dalle leggi delle dodici tavole e ritenuto qual fondamento della legislazione degli antichi romani, mostra ad evidenza quanto la legge positiva prevalesse sulla naturale. Imperocchè un tal principio, in quanto è ritenuto ed appli-

cato qual supremo ed assoluto principio morale: 1° nega la legge naturale e disconosce l'autonomia individuale e la personalità dell'uomo, ponendone il più compiuto assorbimento nello stato: 2° confonde il bene morale col bene pubblico non sempre onesto nè giusto: 3° priva la morale d'un fondamento immutabile, assoluto ed universale, e quindi apre il campo all'utilismo ed al regno della prepotenza: 4° non riconosce altra giustizia che l'utilità e il vantaggio del popolo, e perciò giustifica qualunque delitto fatto a pro della patria. I fatti tramandatici dalla storia degli antichi romani confermano la verità delle nostre deduzioni dalla pratica applicazione di tale principio.

92. Una tal prevalenza della legge positiva sulla naturale si scorge pur troppo con tutti i suoi dolorosi effetti anche in quei governi assoluti e dispotici o tirannici dell' *umana* società; i quali si fondano su quel principio che addimandano *ragione di stato*, o con altro simile nome, e che in ultima analisi è l'usurpazione dei diritti divini e la negazione dei diritti umani. Imperocchè per cosifatto principio, la cui pratica applicazione si risolve in un panteismo politico: 1° Il governo attribuisce a sè ed inverte il supremo imperativo della legge naturale, assorbe in sè la personalità sociale e con questa la personalità degli individui: 2° Il governo si tiene fuori e sopra la legge naturale, non istretto d'alcun dovere e non soggetto ad obbligo veruno; quindi non si mantiene in quell'ordine costituito dalla natura per cui egli, sebbene inseparabile dalla società, è distinto da questa ed è mezzo necessario al conseguimento del bene sociale: ma invece pone sè stesso a fine dell'umana società e la ritiene semplicemente, nè più nè meno, quale mezzo posto in suo potere al conseguimento del suo proprio utile e vantaggio: 3° La società è un nulla, tutto è il governo; la società addiviene come un opificio, come una grande e complicata macchina messa in moto unicamente al comodo e all'interesse di chi la regge e governa: 4° L'uomo individuo, quando non sia della casta privilegiata, non ha altro diritto che di soffrire e di tacere; la sua dignità personale, la sua autonomia, ed i suoi diritti naturali, assoluti ed inviolabili scompaiono affatto dinanzi alla ragione di stato.

TERZA PARTE

LOGICA MORALE

Capo I.

DELLA COSCIENZA MORALE

93. La coscienza in genere non è altro che una *consapevolezza*, vale a dire una cognizione degli atti che si succedono nell' animo nostro acquistata per mezzo della riflessione; ma poichè gli atti che si succedono nell'animo nostro si possono ridurre a tre specie diverse, quindi tre specie di coscienza hannosi a distinguere. La prima è la coscienza psicologica, detta anche logica che versa intorno gli atti dell' animo nostro considerati in genere come fatti fisici interiori. La seconda è la coscienza eudemonologica, che si aggira intorno gli atti dell' animo nostro considerati in quanto sono grati od ingrati, piacevoli o dispiacevoli, vale a dire in rapporto all' appagamento della sensitività. La terza è la coscienza morale che ha per oggetto le nostre morali azioni, cioè versa intorno i nostri atti liberi considerati in rapporto colla legge morale a cui sono soggetti.

Articolo Primo.

Natura e condizioni della coscienza morale.

94. La *coscienza morale* si può definire: un giudizio speculativo sulla bontà o malvagità d' una morale azione fatta, o intrapresa, o progettata. La coscienza morale, come la legge, è regola delle umane azioni, ma con questo divario che la legge è regola *rimota*, la coscienza invece è regola *prossima*: perchè la coscienza morale applica alle azioni la legge a fine di conoscere se con questa convengano, o disconvengano; e perchè è lo stesso soggetto, cioè l' agente morale che fa sif-

fatta applicazione. Quindi la coscienza veste la forma di un sillogismo, o tacito od espresso, di cui la maggiore contiene la legge, ossia il dovere, la minore comprende l' azione fatta, o intrapresa, o progettata, e la conclusione esprime il giudizio sulla convenienza o disconvenienza dell' azione colla legge, vale a dire sulla moralità dell' azione.

95. Un'accurata analisi della coscienza ci fa distinguere in essa sei elementi: 1° una nostra libera azione fatta, o intrapresa, o progettata: 2° una cognizione di questa nostra azione che ne comprende l' oggetto, il fine e le circostanze: 3° una sufficiente cognizione della legge, o dovere: 4° una riflessione simultanea sull' azione e sulla legge, o dovere: 5° un confronto dell'azione colla legge, o dovere: 6° infine un giudizio in cui si afferma la relazione dell' azione colla legge risultante da tale confronto, nella qual relazione di convenienza, o di ripugnanza consiste appunto la bontà morale, o malvagità della nostra azione.

96. Le condizioni della coscienza morale sono diverse e moltiplici; perchè altre ne riguardano l'*esistenza*, altre la *perfezione* ed altre la *formazione*. Primieramente acciocchè la coscienza morale esista si richiede: 1° una legge morale: 2° un agente libero soggetto alla legge: 3° una notizia riflessiva nell'agente medesimo intorno la legge e le sue proprie azioni a cui la legge devesi applicare, ed intorno le relazioni tra la legge e cotali azioni. Secondariamente la coscienza morale acciocchè sia perfetta richiede come sua essenziale condizione la *rettitudine*, a cui tengono dietro la *verità* e la *certezza;* perchè la coscienza morale se non fosse retta per niun modo potrebbe essere regola prossima delle umane azioni, e se non fosse vera e certa (salvo il caso d'ignoranza invincibile) neppure sarebbe nè potrebbesi dire retta. Finalmente, onde formarsi una coscienza retta, è necessario: 1° avere un animo sinceramente amante della verità e sollecito del proprio dovere: 2° avere sufficienti cognizioni e sufficiente forza di riflessione per applicare giustamente la legge alle nostre azioni e per giudicare con certezza della loro moralità: 3° giudicare delle cose come sono in realtà e secondo l' entità loro, e non già come si vorrebbe che fossero: 4° infine giudicare buona una azione allora soltanto quando in ogni sua parte convenga colla legge.

97. In ogni morale azione si distinguono tre parti. La prima è l' *oggetto*, intorno a cui versa l' azione, il quale ne costituisce la natura e la differenza specifica: l' oggetto d'ogni particolare azione può essere buono, o cattivo, o indifferente. La seconda è il *fine*, il quale è il motivo per cui si opera, vale a dire ciò in grazia di cui si fa una data azione; il fine può essere buono, o cattivo, ma non mai indifferente; così col fine s' immedesima l' intenzione dell'agente, come nell'intenzione s' inchiude il fine. La terza parte dell' azione morale comprende le *circostanze*, che sono gli aggiunti e gli accidenti che stanno come intorno all' azione medesima, cioè tutte quelle cose che si aggiungono, si uniscono all' azione e l' accompagnano nel suo effettuarsi, o la seguono effettuata che sia: molte puonno essere le circostanze che accrescono, o diminuiscono la bontà o malvagità delle morali azioni, o ne mutano la specie; ma comunemente si riducono alle sette indicate nel seguente versetto:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Articolo Secondo

Maniere diverse della coscienza morale.

98. La coscienza morale si può considerare per rispetto al *tempo*, alla *verità* ed al *convincimento*; quindi si possono distinguere tre diverse maniere di coscienza. — La coscienza morale considerata per rispetto al tempo può essere *antecedente* o *concomitante*, o *conseguente*: la prima precede, la seconda accompagna, la terza segue l'azione morale; la coscienza conseguente si distingue in *consolatrice* e in *rimorditrice* secondo che approva o condanna la morale azione. — La coscienza morale considerata per rispetto alla verità si distingue in *vera* ed in *erronea*; dicesi vera quando il giudizio che la costituisce è logicamente vero, e perciò giusto e retto: al contrario dicesi erronea quando falso ed erroneo è il giudizio in cui essa coscienza consiste. — La coscienza morale considerata per rispetto al convincimento può essere *certa* od *incerta*. Coscienza certa addimandasi quella il cui giudizio si appoggia ad una costante, sincera e ragionevole persuasione conforme

alla verità; e secondo le regole di prudenza comune esclude ogni timore d' errore. La coscienza incerta si distingue in *probabile* e in *dubbia:* la probabile è quella, il cui giudizio è promosso da ragioni gravi bensì, ma non capaci a produrre certezza; avuto riguardo ai varii gradi del valore delle ragioni su cui questa specie di coscienza si fonda, si suddistingue in *probabile, più probabile* e *probabilissima.* Coscienza dubbia dicesi quella che è priva d' un determinato giudizio, cioè allora la coscienza è dubbia quando vi hanno ragioni di egual valore tanto favorevoli quanto contrarie ad una data azione, la quale per conseguenza non si può giudicare buona nè cattiva, sebbene, in quanto è morale, debba essere buona o cattiva moralmente: di qui apparisce, che propriamente parlando la coscienza morale non può punto trovarsi nello stato di dubbio.

99. Intorno la coscienza vengono assegnate le seguenti principali regole 1° Si deve sempre operare in modo che le azioni siano conformi ai dettati della coscienza: 2° Non è mai lecito fare ciò che la propria coscienza giudica immorale. Questa regola riguarda tanto le azioni quanto le omissioni. Per ciò che concerne la coscienza erronea egli è necessario distinguere innanzi tutto le varie specie d' errore a cui essa si appoggia, per poi poterne indicare le opportune regole. Primieramente l' errore può versare intorno la legge, giudicando che esista la legge quando essa non esiste o al contrario: o intorno l'applicazione della legge medesima, ampliando o restringendo di troppo quest' applicazione; di qui nasce la coscienza *lassa* o *scrupolosa;* o intorno il fatto e le circostanze che lo accompagnano, e ne mutano la specie, e ne accrescono o diminuiscono la colpa. Secondariamente l' errore può essere *invincibile* o *vincibile;* dal primo nasce la coscienza *invincibilmente erronea,* dal secondo quella *vincibilmente erronea.* L' errore invincibile non può versare intorno la legge naturale e le sue prossime conseguenze nè intorno a quelle nostre azioni che hanno rapporto immediato colla legge medesima e le sue prossime conseguenze; perciocchè la legge naturale e le prossime sue conseguenze non sono altro che gli stessi supremi principii del ragionamento applicati al concetto del bene morale ed alla vita pratica: soltanto un tal errore può versare in primo luogo intorno le più remote conseguenze della legge naturale; perchè in questi casi richiedesi molta forza di riflessione e molto

esercizio di questa facoltà per fare le necessarie ed opportune applicazioni: in secondo luogo può versare intorno alcuna legge positiva: in terzo luogo può versare intorno qualche fatto a cui debbasi applicare la legge naturale o positiva, quando cioè senza nostra colpa non si è potuto conoscere un tal fatto nella sua entità e nelle sue circostanze. Premesse queste avvertenze, si possono proporre le seguenti regole riguardo alla coscienza erronea: 1ª Non è mai lecito operare contro coscienza invincibilmente erronea; perchè l' errore invincibile essendo involontario, scusa l' uomo dalla colpa quando a causa di questo avesse violata la legge: 2ª Colui che trovasi nello stato di coscienza vincibilmente erronea pecca egualmente sia che operi secondo coscienza, sia che operi contro coscienza: 3ª Nel caso che si avesse coscienza vincibilmente erronea è stretto dovere di deporre l' errore, adoperando tutti gli opportuni mezzi a rettificare la volontà.

100. Nello stato di probabilità e di dubbio non può trovarsi la coscienza morale; perchè dove non è certezza là non può trovarsi la regola prossima delle morali azioni: quindi viene proposta questa regola generale: Non è mai lecito operare quando non si è certi dell' onestà dell' azione. Questa regola nasce da ciò, che la legge morale non solo ci proibisce di fare il male, ma eziandio di esporci al pericolo di farlo. All' osservanza di siffatta regola basta avere una tale certezza che sebbene non escluda la possibilità assoluta dell' errore, si fonda però sovra prove sufficienti che ragionevolmente non ammettono alcun dubbio. Di qui derivano le seguenti regole speciali: 1ª Nel caso di dubbio intorno la legge, o la sua attinenza con una determinata azione, si deve deporre il dubbio, o sospendere l'azione: 2ª Nel caso che non si possa deporre il dubbio nè sospendere l' azione, si deve scegliere la parte più sicura, quella cioè che favorisce la legge: 3ª Nel caso di dubbio intorno la lecitudine intrinseca dell' azione, non è mai lecito d' operare. Questa regola è l' applicazione delle precedenti. 4ª Nel caso che il dubbio riguardi la lecitudine estrinseca dell' azione e che tal dubbio nasca da qualche condizione che affetti l' essenza della legge positiva, allora si può operare; perchè una legge incerta manca della forza di obbligare.

Capo II.

DELL' IMPUTAZIONE MORALE.

Articolo Primo.

101. *Imputare* non vuole dir altro che attribuire un'azione morale con tutti gli effetti morali che ne seguono a quel soggetto intelligente e libero che vi si determinò, dichiarandonelo autore: quindi si addimanda *imputabilità* la qualità che ha un' azione morale di poter essere attribuita con tutti i suoi effetti morali a quella persona che ne è il vero e libero autore; cosicchè il concetto d'imputabilità implica quello di libertà. L'*imputazione* morale si può definire: quel giudizio per cui un'azione morale viene attribuita con tutti i suoi effetti morali a quella persona che n'è il vero e libero autore. L'imputazione, come la coscienza, consiste nell' applicazione della legge alle umane azioni, importa un giudizio e veste essa pure la forma d' un sillogismo: se non che la coscienza è, come a dire, giudice *interiore*, l' imputazione invece è giudice *esteriore;* perchè nella coscienza il giudizio è pronunciato di necessità dallo stesso soggetto, cioè dall' agente morale, invece nell' imputazione il giudizio può essere pronunciato dagli altri.

102. L' imputazione si distingue in *semplice* ed in *efficace;* la prima consiste nel dichiarare semplicemente il merito o il demerito dell' agente morale, ossia nel giudicare una data azione come degna di premio o di castigo senza poter dare alla persona che n' è il vero e libero autore il meritato premio o castigo; questa specie d' imputazione può farsi anche dagli uomini privati e si restringe solamente alla lode o al biasimo: la seconda è quella a cui è annesso il meritato premio o castigo, qual' effetto morale della stessa morale azione imputata a chi se n' è reso libero autore; questa seconda specie d' imputazione non può farsi che dal solo Legislatore, ed in suo nome dal magistrato che lo rappresenta. L' imputazione efficace può essere *perfetta*, od *imperfetta:* la perfetta

è sempre adequata all' intrinseca ed estrinseca bontà o malvagità dell' azione morale e per niun modo si può fuggire o modificare; questa vien fatta solamente da Dio, e perciò si addimanda anche *divina:* l' imperfetta è quella che non adegua l' intrinseca bontà o malvagità dell' azione morale ed alcune volte si può fuggire ed in qualche maniera modificare; questa specie d' imputazione vien fatta dai giudici umani e perciò si addimanda anche *umana*.

105. La norma *rimota e suprema* dell' imputazione consiste nella legge eterna, la norma *prossima* può consistere nella legge naturale o nella positiva; poichè la norma prossima dell' imputazione stà nella legge che immediatamente si applica. L' imputazione considerata per questo rispetto si suole distinguere dai giureconsulti in *etica* ed in *giuridica*. Per imputazione etica si intende quel giudizio con cui si determina la persona causa del fatto, cioè il vero e libero autore dell' azione imputabile dichiarandolo virtuoso o vizioso e degno di premio o di castigo; questa specie d' imputazione riguarda il merito e il demerito delle azioni tanto interne quanto esterne, poichè dichiara la moralità non meno che la legalità delle umane azioni libere, e si occupa anche dei motivi di queste. Per imputazione giuridica s' intende quel giudizio con cui si stabilisce ed afferma essere una data azione prodotta da una legale od illegale determinazione della volontà; questa seconda specie d' imputazione astrae da tutto ciò che è interno e solamente si occupa di quanto nell' azione esteriormente si manifesta. — Dalle quali cose è agevole inferire che l' imputazione etica si limita: 1.° a quelle sole azioni che sono imputabili, cioè delle quali la volontà è vera e libera causa, e delle loro conseguenze ed effetti morali: 2.° al merito o demerito dell' agente morale cui tien dietro il premio o castigo: 3.° non si può estendere agli atti istintivi, nè a quelli cui manca la necessaria cognizione o la libertà nella scelta. — L' imputazione giuridica è limitata: 1.° ai soli atti estrinseci considerati in rapporto col diritto o legge positiva: 2.° al solo merito o demerito esterno ed apparente dei medesimi e non già al loro merito o demerito interno: 3.° all' osservanza o trasgressione dei soli doveri giuridici, e non già dei doveri di carità: 4.° a proporzionare solamente le pene al grado dei diritti violati e al danno esteriore da tal violazione cagionato.

ARTICOLO SECONDO.

Fondamento dell' imputazione e regole di questa.

104. La sola libertà morale come è la ragione dell' imputabilità e il principio della responsabilità delle umane azioni e delle loro conseguenze ed effetti morali, così è il fondamento della loro morale imputazione; perchè egli è solamente per la libertà che l' uomo è fatto padrone dei propri atti e vero autore delle proprie morali azioni. Ond' è che l' uomo di tutte quelle azioni è responsabile delle quali è vero autore, cioè libera causa; ma l' uomo può essere libera causa non solo delle proprie, ma in qualche modo eziandio delle azioni altrui; dunque le proprie e le altrui azioni possono essergli imputate. L' uomo può essere libera causa delle proprie ed altrui azioni e delle conseguenze loro per sei maniere: 1.° coll' elezione deliberata: 2.° coll' assenso libero: 3.° colla volontaria posizione di una qualche causa: 4.° colla tacita od espressa permissione: 5.° colla libera inerzia: 6.° colla partecipazione. Quando l' uomo scientemente e liberamente partecipa in qualche modo alle altrui azioni, addiviene senza dubbio concausa e quindi responsabile delle medesime e delle loro conseguenze: comunemente i modi di cotesta partecipazione vengono così indicati

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

105. Alla retta imputazione morale si propongono le seguenti regole: 1.° Non si debbono imputare che le sole azioni od omissioni volontarie e libere: 2.° Nell' imputare un' azione non basta por mente se sia volontaria e libera, ma è necessario altresì esaminare quanto lo sia: 3.° È necessario avere riguardo alla dignità della persona a cui l' azione si riferisce come a suo termine oggettivo, e tener conto delle circostanze che precedono o accompagnano o seguono l' azione medesima: 4.° Non solamente le azioni e le omissioni, ma ancora gli effetti che ne derivano si hanno ad imputare all' agente libero tutte volte che abbia potuto prevederli ed impedirli: 5.° Non solo le sue proprie, ma eziandio le altrui azioni ed omissioni

si debbono imputare a colui che in qualche modo n' è stato partecipe: 6.° Finalmente non tanto le azioni dei nostri simili a cui si abbia in alcuna guisa partecipato, ma pur anco gli atti o fatti degli stessi esseri privi di ragione possono esser imputati ad alcuno, quando questi abbia dovuto e potuto prevederli ed impedirli.

Articolo Terzo.

Del Merito.

106. A meglio comprendere quanto finora abbiam detto intorno l'imputazione morale, egli è d'uopo determinare colla maggior possibile precisione il concetto del merito. Il vocabolo *merito* nel comune linguaggio ottiene molti significati; poichè alcune volte viene usato a significare *premio*, o *gratitudine*, o *usura*, ecc.; altre volte esprime la *bontà morale delle umane azioni*, ed anche il *premio ad esse dovuto:* ma preso nel senso morale significa un valore personale relativo alla retribuzione e prodotto dalla libera conformità delle umane azioni colla legge; egli è evidente che in questo senso il merito risiede nella *persona*, è prodotto dalla *virtù*, e per mezzo di questa necessariamente si collega col *premio*. Secondo S. Tommaso il merito esprime il *rapporto dell'azione colla retribuzione;* e secondo il Rosmini esso consiste in quell' eccellenza e dignità che l' agente libero acquista colle sue opere moralmente buone ed inducente negli altri rispetto ed amore.

107. Pertanto noi non potremmo dare del merito una migliore nè più precisa definizione della seguente: la relazione con la lode e il premio acquistata dall' agente morale per la conformità delle sue proprie e libere azioni colla legge: oppure più brevemente: la relazione col premio acquistata dall'adempimento del proprio dovere. La relazione opposta costituisce ciò che *demerito* si addimanda. Un' analisi accurata del concetto del merito e del demerito ci fa scorgere in esso cinque elementi: 1.° una persona intelligente e libera: 2.° un atto libero di questa conforme o ripugnante alla legge: 3° un perfezionamento o degradamento morale prodotto nella stessa persona da cotale suo atto: 4.° una specie di vantaggio e di onore, o di nocumento e di oltraggio recato da questo suo atto all'essere, cioè alla per-

sona che ne è il termine oggettivo: 5.° una relazione alla lode e al premio, od al biasimo e al castigo nata nella persona operante non meno dal suo perfezionamento o degradamento che dal vantaggio o nocumento altrui recato.

108. Il retto giudizio dell'altrui merito non può farsi senza la cognizione complessiva del termine assoluto, che è il bene in sè stesso, e del termine relativo, che è il modo particolare in cui esso bene viene inteso dalla persona operante: per conseguenza il retto giudizio del merito dee farsi in ragione composta degli ordini oggettivo e soggettivo. Il criterio di siffatto giudizio per rispetto all'ordine oggettivo è la bontà intrinseca della libera azione, e per rispetto all' ordine soggettivo è l'intenzione dell' agente morale; di guisa che allora un' azione morale debbesi giudicare meritoria, cioè causa e ragione di merito in colui che l' ha operata, quando sia integralmente buona per valore oggettivo e soggettivo. Ma se l' uomo in qualche maniera può conoscere il primo valore, non si può dire lo stesso del secondo; perchè il valore soggettivo si cela nei penetrali della coscienza. Pertanto con tutto diritto dobbiamo conchiudere, che Dio solamente, e non l' uomo, è giudice giusto del vero merito degli uomini; quindi a ragione dicemmo che l' imputazione perfetta dal solo Dio può farsi: l' uomo può giudicare soltanto del merito de' suoi simili dalla faccia esteriore che le loro azioni presentano.

ETICA SPECIALE

109. L' *etica speciale* è quella parte della filosofia morale che tratta dei mezzi per conseguire il bene onesto e degli atti ed abiti speciali per i quali questo bene si acquista e partecipa, e ne' quali si trasfonde e, come a dire, s'incarna. Noi dividiamo l' etica speciale in due parti: la prima è la Diceosina, che tratta dei doveri e dei diritti dell' uomo; la seconda è l' Aretologia, che tratta della virtù e del vizio morale. Suddividiamo la Diceosina in tre sezioni, avuto riguardo al divario tra il dovere e il diritto e tra individuo e società.

DICEOSINA

SEZIONE PRIMA.

Capo I.

110. Il *dovere*, come qui l'intendiamo, si può definire: un' azione liberamente intrapresa in ragione d' un diritto altrui: oppure: un' azione liberamente intrapresa verso una persona in conformità della sua morale esigenza. Nel definito concetto del dovere si distinguono tre elementi: 1.° l' esigenza morale d' una persona, oggetto del dovere: 2.° l' obbligazione morale d' un'altra persona, soggetto del dovere, di conformarsi a cotale esigenza: 3.° un' azione liberamente intrapresa da questa persona, soggetto, conforme all'esigenza di quell'altra persona, oggetto del dovere.

111. Dalla data definizione e dalla fatta analisi ad evidenza conseguita che l' oggetto del dovere è sempre e solamente la persona. Imperocchè il dovere morale implica di necessità un' obbligazione assoluta, senza di cui non può esistere nè concepirsi; ma l' obbligazione assoluta non può nascere da altro oggetto che da un essere di valore assoluto; dunque l'oggetto del dovere necessariamente deve avere un valore assoluto: ora fra tutti gli esseri la sola persona è quello che abbia un valore assoluto: dunque la sola persona può essere oggetto del dovere morale. Egli è in forza del suo valore assoluto che la sola persona ha ragione di fine, e come avente ragione di fine ha un' esigenza morale di essere praticamente riconosciuta nell' ordine suo, vale a dire ha diritto di essere rispettata nella sua dignità dagli altri esseri ragionevoli e liberamente operanti. La personalità è propria infinitamente di Dio, che è intelligenza e libertà perfettissima; ed è propria altresì dell' uomo sebbene imperfettamente, il quale per l' atto creativo partecipa da Dio medesimo insieme coll' essere anche l'intelligenza e la libertà: epperò il valore assoluto si trova essenzialmente in Dio che lo possiede in proprio, essendo egli l' assoluto in se

stesso e per essenza; e si trova in qualche modo pur anco nell' uomo, che quantunque non lo possegga in proprio, tuttavia così lo partecipa, come partecipa della suprema legge morale per mezzo dell' intuito mentale, cioè del lume della ragione.

112. Nè si dica, che l' uomo essendo contingente e finito non possa avere in sè alcuno elemento assoluto, per cui debba essere riguardato dagli altri esseri ragionevoli simili a sè come avente ragione di fine e non già di mezzo. — Imperocchè l' elemento assoluto non trovasi già nè si riconosce nell' uomo in quanto è un' esistenza, e quindi contingente, finito e relativo, ma in quanto è fatto persona, cioè in quanto è intelligente e morale: ora come l' uomo è intelligente, perchè di continuo risplende alla sua mente il lume divino dell' Idea assoluta ed infinita, che è Dio medesimo assoluto in se stesso e per essenza, e come è morale, perchè partecipa dell' eterna legge, che essa pure non è altro che lo stesso Dio; così per la partecipazione dell' intelligenza e della moralità partecipa d' un elemento assoluto che lo fornisce d' una dignità di fine, e per cui ha diritto, ossia ha una morale esigenza di essere come tale dagli altri esistenti ragionevoli riconosciuto e rispettato, per ciò stesso è fatto oggetto del morale dovere. Pertanto è a dire, che Dio, primo principio e fine ultimo dell' uomo, è l' oggetto adeguato e fontale del morale dovere, e che l' umana persona per la partecipazione d' un valore assoluto è pure oggetto, sebbene inadeguato e derivato, del dovere medesimo. Laonde conseguita che i bruti animali e tutte quante le cose materiali, perchè prive di personalità, non sono nè possono essere oggetto dei nostri morali doveri, come non hanno nè possono avere ragione di fine, ma soltanto di mezzo: il modo poi con cui dobbiamo regolarci nel nostro operare in verso siffatti esistenti irragionevoli vien determinato da un qualunque dovere che la legge naturale ci impone verso di noi o verso degli altri.

113. Per molti e diversi rispetti si possono considerare i doveri, e quindi per molti e diversi modi si possono classificare. 1.° I doveri considerati per rispetto alla legge che gli impone si distinguono in *naturali* ed in *positivi:* i primi direttamente rampollano dalla legge naturale; i secondi sono imposti dalla ragionevole volontà del legittimo superiore manife-

stata per la legge positiva, e possono essere *divini* od *umani* secondo che divina od umana è la legge che gli impone. 2. Considerati per riguardo al precetto, altri sono *negativi*, ossia *proibitivi*, ed altri *affermativi*, ossia *imperativi:* i primi vietano di fare alcune azioni, ed obbligano sempre ed in ogni tempo; i secondi comandano di fare qualche determinata azione ed obbligano soltanto in date circostanze. 3. Considerati per riguardo al soggetto a cui incombono possono essere *universali*, o *particolari:* gli universali sono quelli che si estendono a tutti quanti gli individui del genere umano senza eccezione di sorta, e si dicono anche assoluti, perchè riguardano l'uomo nel suo stato primigenio, vale a dire in quello stato in cui è posto dalla natura; i particolari incombono solamente a quegli uomini compresi in uno stato avventizio, cioè in una condizione particolare per rispetto alla società, e siccome questo stato o condizione può venire liberamente scelto dall'uomo, o dipende da cause speciali che non sono l'umana natura, così i doveri di questa classe prendono anche il nome di *condizionali*. 4. Finalmente considerati per rispetto al loro oggetto si distinguono in tre classi; cioè in doveri verso Dio, i quali hanno per oggetto l'infinito ed assoluto essere personale divino, in doveri verso noi stessi, e in doveri verso i nostri simili; queste due ultime classi di doveri hanno per oggetto l'umana persona, che non solo si deve rispettare e praticamente riconoscere in noi medesimi, ma eziandio nei nostri simili chè essi pure ne sono forniti. I doveri verso Dio si addimandano *religiosi*, quelli verso l'uomo *filantropici* e si distinguono in *egoistici* ed in *sociali*.

Capo II.

DELL' INSUFFICIENZA DELL' ETICA RAZIONALE.

114. Innanzi di esporre e svolgere la teorica dei nostri morali doveri, convenevole cosa ella è dimostrare come l'etica puramente razionale sia insufficiente a somministrare da sè sola una cotale teorica completa e perfetta ed a guidare l'uomo con sicura efficaccia al conseguimento del suo ultimo fine. —

Primieramente è fuori d' ogni dubbio essere l' umana ragione non solo potenza contingente e finita, ma nell' attuale suo stato debole e inferma, predominata dal senso e di soverchio soggetta all' errore; ond' è che l'uomo rimane nell'ignoranza delle verità più necessarie a conoscersi sia riguardo all'ordine speculativo sia riguardo all' ordine pratico, oppure vane riescono le sue ricerche ed in un laberinto di mostruose contraddizioni s' involge. Come l' umana ragione, fatta astrazione da qualunque siasi aiuto sovrannaturale, è insufficiente a conoscere da sè sola e determinare la natura e le proprietà essenziali della suprema legge morale, non meno che la natura e l' attual condizione dell' umano arbitrio; così l' etica puramente razionale, avuto riguardo all' ordine speculativo, da per sè non basta a somministrare una teoria chiara, precisa e compiuta del bene morale, nè a mostrare nel suo puro aspetto la bellezza e l' eccellenza della virtù per eccitarne nell' uomo un sincero e costante amore. Epperò eziandio nell' ordine pratico l' etica razionale fa prova della sua insufficienza; perchè da per sè sola riesce incapace a determinare con certezza i moltiplici morali doveri, non sa, come non può dirigere l' uomo all' osservanza dei medesimi, nè può somministrare i mezzi necessari all' acquisto delle morali virtù ed alla correzione dei vizii.

115. Inoltre la storia della morale pagana è una prova di fatto ed un argomento certissimo dell' insufficienza dell' etica puramente razionale. Tutte volte che la morale e la religione furono abbandonate alla sola umana ragione sempre riuscirono prive di ferma e stabile base e addivennero giuoco e ludibrio delle umane passioni. Infatti qual fu la morale dei popoli pagani e specialmente di quelli che sapienti erano riputati? L'inganno, la frode, lo spergiuro, la schiavitù, l' intemperanza, lo sfogo delle più turpi passioni, l' esposizione dei bambini, l' uccisione della prole sia difettosa o soverchia, sia dei genitori infermi o cadenti, sia degli ospiti inermi ed innocui, ed altre simili azioni e costumanze erano dalla consuetudine giustificate e coonestate, e dai filosofi commendate ed alcune volte insegnate. I teatri e gli altri pubblici spettacoli erano scuola di corruzione e di empietà; la fornicazione neppur era annoverata tra i vizii; e le azioni più turpi e nefande, che ci fa rossore rammentare, erano riguardate come cose lecite

o da tollerare. E qual fu la religione presso i popoli pagani? L'astrologia formava il culto religioso de' Caldei, de' Persi, de' Fenici e di altri popoli orientali. I Greci, ed i Romani veneravano i genii e gli eroi, tanto in vita quanto dopo morte, come altrettante divinità; il politeismo era loro comune; ed ai falsi loro Dii immolavano tal fiata il sangue umano, l'onestà ed il pudore: insomma con tutta ragione può dirsi che il culto religioso degli antichi pagani era l'apoteosi di tutti i vizii. Pertanto forza è conchiudere che l'etica puramente razionale, siccome risulta dalla storia della morale e della religione dei popoli pagani, è insufficiente tanto nell'ordine speculativo quanto nell' ordine pratico.

116. Finalmente l' insufficienza dell'etica puramente razionale si manifesta con maggiore chiarezza tutte volte che vogliasi por mente alle molte verità rivelate, che hanno una così stretta relazione con la morale, che qualora fossero ignorate non si potrebbero determinare i moltiplici doveri dell' uomo nè si potrebbe conoscere come adempiere si deggiano. Di cotali verità noi ci limiteremo a indicare soltanto le seguenti: in primo luogo, la somiglianza che l' uomo ha con Dio, e la vera e perfetta felicità a cui egli è ordinato e che termina nel pieno possesso e nella perpetua fruizione di Dio medesimo e costituisce la beatitudine eterna, sono due verità rivelate senza la cui cognizione impossibile riesce conoscere ed apprezzare il valore assoluto dell'umana persona, fondamento della dignità e dell' autonomia individuale dell' uomo; e riesce impossibile conoscere ed apprezzare il fine supremo a cui di continuo tende e per cui è creata l' umana natura. In secondo luogo, la corruzione di nostra natura e la sua restaurazione per l'opera divina della redenzione sono altre due verità rivelate e talmente con l'etica collegate, che quando fossero ignorate, per niun modo si potrebbe conoscere con certezza lo stato presente della libertà morale dell' uomo, nè si potrebbero determinare e stabilire i mezzi pei quali possa l' uomo partecipare il bene morale e valga a conseguire il suo ultimo fine. In terzo luogo la rivelazione dei premi e dei castighi che aspettano l' uomo virtuoso e giusto e l'uomo vizioso e malvagio nella vita futura è tanto necessaria all' etica, che senza cosifatta rivelazione essa non potrebbe in modo veruno proporre e stabilire l'autorevole ed efficace sanzione della suprema legge morale; per-

chè la sanzione naturale non meno che la giuridica sono affatto insufficienti (§ 75) a costituire quel bene e quel male eudemonologico che di necessità va congiunto al bene ed al male morale, e quindi sono insufficienti ad eccitar l' uomo alla virtù ed a ritrarlo dal vizio. In quarto luogo, l' uomo fornito per sua natura di libero arbitrio può quando che sia abusare di sua libertà, violare la legge ed offendere a Dio: per conseguenza, necessaria cosa ella è che l' uomo conosca, se per sua mala ventura gli avvenga di offendere Dio, il modo d' espiare la propria colpa e di riconcigliarsi coll' Ente supremo suo legislatore, giudice e retributore; altrimenti sarebbe costretto a darsi irremissibilmente in preda alla più desolante ed orribile disperazione; ma l'etica puramente razionale non fia mai che da per sè sola sia capace di conoscere ed insegnare per quali modi l' uomo sciagurato possa i suoi propri falli espiare e la sua riconciliazione con Dio ottenere: dunque da che una siffatta cognizione supera la capacità dell' umana ragione e sfugge a tutte le umane ricerche, forza è conchiudere non potersi d' altronde acquistare che per mezzo della sovrannaturale divina rivelazione. In quinto ed ultimo luogo, la conoscenza dei rapporti che l' uomo ha colla Divinità e degli obblighi che ad essa lo stringono, è talmente necessaria ed essenziale all'etica, che quando ne fosse priva non potrebbe in guisa veruna proporre una compiuta teoria dei doveri religiosi; ma l'umana ragione non può da per sè sola conoscere con quali atti e con quali modi debba porgere a Dio un culto grato ed accetto, conforme all' infinita santità di lui ed infinita esigenza; dunque non fia mai che l'uomo senza l'aiuto della divina sovrannaturale rivelazione possa giungere ad avere così importante e necessaria conoscenza. Dalle quali cose viene posto in chiaro molte essere le verità rivelate che hanno stretta ed intima relazione con l' etica; la quale perciò quando sia circoscritta nelle sole e pure ricerche dell'umana ragione e non venga in qualche modo aiutata dalla sovrannaturale divina rivelazione riesce affatto insufficiente a conseguire lo scopo che ha di mira e da per sè sola non basta a somministrare una teoria compiuta dei morali doveri dell' uomo.

Capo III.

DEI DOVERI VERSO DIO.

117. Il complesso dei morali doveri dell' uomo verso Dio si addimanda *religione:* la religione si può considerare come *fatto*, o come *virtù*, o come *obbligazione morale:* nel primo rispetto essa consiste nell' unione affettuosa dell' uomo con Dio e negli acconci mezzi per promuoverla, mantenerla e perfezionarla: nel secondo rispetto consiste in quell'abito morale con cui l' uomo riconosce praticamente Dio nell' ordine suo: nel terzo rispetto consiste nella somma dei morali doveri che incombono all' uomo verso Dio suo principio ed ultimo fine. Egli è evidente che trattando noi di presente dei religiosi doveri prendiamo a considerare la religione nel terzo rispetto.

118. Le formole categoriche dei morali doveri dell' uomo verso Dio non si possono d'altronde derivare che dalla stessa formola del supremo imperativo morale, la quale applicata più specialmente a Dio si risolve in questa: Riconosci praticamente Dio quale egli è nell' ordine suo. Ma poichè Dio, essere per essenza necessario e infinito, è *realtà, verità e moralità assoluta;* quindi dal proposto supremo imperativo si traggono e deducono queste tre formole categoriche dei doveri verso Dio: 1° Riconosci praticamente Dio quale egli è realtà assoluta, ossia *infinita potenza:* 2° Riconosci praticamente Dio quale egli è verità assoluta, ossia *infinita sapienza:* 3° Riconosci praticamente Dio quale egli è moralità assoluta, ossia *infinita bontà.* Primieramente Dio come realtà assoluta è infinita potenza, principio e fine di tutte le realtà contingenti e finite, che per l' atto creativo trae dal nulla e loro partecipa l' essere facendole esistenti nei diversi gradi dell' ordine creato; ond' è che la prima formola categorica si può risolvere in quest' altra: Riferisci ogni cosa a Dio come supremo principio ed ultimo fine. Secondariamente Dio come verità assoluta è infinita sapienza, che in quanto intelligibile si manifesta all' umana intelligenza per mezzo dell'intuito mentale ed in quanto sovrintelligibile le si manifesta per mezzo della sovrannaturale rivelazione; epperciò la seconda formola categorica si può risolvere

nella seguente: Segui in ogni tua azione il lume divino qualunque sia il modo con cui ti venga manifestato. Finalmente Dio come moralità assoluta è infinita bontà, ed importa in se stesso il perfettissimo accordo dell'infinita sua libertà col suo infinito intelletto, e la sua volontà ossia divina ragione è legge suprema di tutti gli spiriti creati intelligenti e liberi; quindi la terza formola categorica si può risolvere in questa maniera: Accorda la tua libera volontà colla volontà infinita di Dio. Da queste tre principalissime formole nascono tutti quegli atti ed abiti coi quali l' uomo dee porgere a Dio un culto religioso.

Articolo Primo.

Del culto interno.

119. Il *culto religioso* si può definire: il complesso di quegli atti, abiti, sentimenti e riti con cui l'uomo riconosce praticamente Dio quale egli è nell' ordine suo potenza sapienza e bontà infinita. Il culto può essere *interno*, ed è quello che si compie nell'intimo dell' animo nostro con atti puramente interiori; o *esterno* ed è quello che si manifesta fuori dell'animo e si compie con atti esteriori.

120. I doveri del culto interno si riducono agli atti delle tre virtù religiose che sono la *fede*, la *speranza*, e la *carità*. L' uomo per la fede riconosce praticamente Dio quale egli è sapienza infinita; essendo che per gli atti di questa virtù fa omaggio a Dio, verità assoluta intelligibile e sovrintelligibile, della propria ragione, e senza annientarla la nobilita, la sublima e l' innalza fino a lui credendo pienamente in lui; lo riconosce oggetto continuo e permanente della sua intelligenza e l' unico capace a compierla totalmente ed appagarla; riconosce l'autorità infallibile della divina parola di lui e con tutta fidanza sovra di questa riposa: di guisa che per gli atti della fede promuove la più perfetta unione della sua mente con Dio. L' uomo per la speranza riconosce praticamente Dio quale egli è infinita potenza, principio d' ogni esistente, sorgiva perenne di vita, fonte d' ogni bene, padre delle misericordie e premio dei giusti, e più specialmente lo riconosce legislatore, giudice e retributore degli uomini intelligenti e liberi; quindi per gli

atti di questa virtù ripone in Dio con ferma fiducia le sue brame, i suoi desiderii e tutto se stesso, invoca ed attende da lui gli aiuti necessari a partecipare il bene morale ed a meritarne in premio l'eterna beatitudine; cosicchè per la virtù della speranza promuove la sua unione con Dio a lui volgendo e indirizzando le sue tendenze ed ogni sua aspirazione. L'uomo infine per la carità riconosce Dio eterna infinita bontà e sommo amore; per gli atti di questa virtù si espande e trasporta in lui con tutto l'ardore degli affetti, con tutta la libertà dell'arbitrio e tutta l'effusione onde l'anima sua è capace, lo riconosce infinito e sommo bene, e sovra tutte quante le cose lo apprezza ed ama; di modo che per questa veramente divina virtù promuove la più perfetta ed intima unione dell'anima sua con Dio; perchè egli viene, come a dire, a vivere in Dio e Dio in lui.

121. Ma queste religiose virtù la fede, la speranza e la carità, che costituiscono gli atti essenziali del culto interno, importano come loro fondamento la conoscenza di Dio che ne è l'oggetto; la quale perciò costituisce il massimo e fondamentale dovere che l'uomo ha verso Dio: ma poichè cosiffatta conoscenza appartenendo agli ordini riflessivi ed essendo dall'arbitrio guidata è di sua natura soggetta all'incertezza ed all'errore; ne segue che il primo fondamentale dovere religioso dell'uomo si risolve in questo più esplicito e così formolato: Adoprati con ogni studio di conoscere con verità e certezza Dio e le sue infinite perfezioni. La ragione di questo fondamentale dovere risulta da ciò che essendo tutti i morali doveri determinati dall'esigenza morale dell'essere personale che ne è l'oggetto, non fia mai che si possano conoscere e adempiere i doveri religiosi se non si ha di Dio una conoscenza vera e certa. Posto tale fondamento, fluiscono da per sè spontaneamente tutti gli atti ed abiti, che il culto interno comprende: avvegnachè ella sia impossibile cosa: 1° che l'uomo, previa conoscenza di Dio vera e certa, rivolga e fissi la mente in quel mare immenso dell'essere, e non sentasi condotto e tratto ad ammirarne l'eccellenza, la grandezza e la maestà infinita ed incomprensibile, ed a tributargli atti di adorazione, di servitù, di devozione e di ubbidienza: 2° che giunga a riconoscerne l'immensa bontà, che si diffonde nelle opere della creazione, e l'ineffabile provvidenza che tutte le regge e governa,

e non sentasi mosso ad amarlo con tutte le sue forze, a lodarlo dal fondo dell'anima, a benedirlo e ringraziarlo: 3° che giunga a riconoscerne l'infinito soavissimo amore, che specialmente si riflette negli esseri creati a sua immagine e somiglianza, senza sentirsi compenetrato da un continuo e santo timore di offenderlo, senza provare un doloroso pentimento di averlo offeso, senza implorare la grazia di lui soave e potente: 4° insomma che giunga a riconoscere Dio suo primo principio ed ultimo fine, e non sentasi mosso ad indirizzargli la mente, il cuore ed ogni suo atto, e ad adorarlo dal profondo dell'anima con tutte le sue potenze.

Articolo Secondo.

Del culto esterno.

122. Il culto esterno è l'incremento e il perfezionamento dell'interno e si può definire: il complesso di tutti quegli atti e riti esteriori con cui l'uomo esprime, promuove e perfeziona il suo culto a Dio. Che l'uomo abbia stretto e rigoroso dovere di porgere a Dio un culto esteriore si prova con molti argomenti, dei quali indichiamo i seguenti: 1° Ella è verità certissima, che non possiamo riconoscere praticamente Dio nell'ordine suo senza riconoscerlo autore e signore di tutto noi, cioè dell'anima e del corpo nostro; quindi ne stringe il dovere di riconoscerlo quale egli è nostro signore con tutto noi, cioè di adorarlo non solo colle potenze dell'anima, ma di compierne eziandio l'adorazione con gli atti delle potenze corporee: 2° Il culto esteriore è il compimento dell'interiore: infatti noi osserviamo, che per una legge psicologica il nostro amore, quando sia sincero ed ardente, non si può in modo alcuno contenere nell'interno dell'animo, ma espansivo di sua natura erompe fuori spontaneo e si manifesta esteriormente con doni, lodi, inni, cantici ed altre di simil fatta testimonianze: 3° Come il culto interno è il principio e il fondamento dell'esterno, così questo è la vita e l'alimento di quello; dappoichè gli atti, i riti e le cerimonie del culto esteriore toccando i sensi e movendo l'immaginazione fomentano la pietà ed avvivano la fede, sollevandoci alla contemplazione di Dio e de' suoi infiniti attributi raffermano la speranza, e concentrando i nostri pen-

sieri distratti e indirizzandoli alla Divinità ce ne rammentano l' infinito amore e destano nel nostro cuore sentimenti di riconoscenza e di gratitudine ed un' ardente carità: 4° Dio è supremo assoluto Signore, non che dei singoli individui, di ogni società sia domestica, sia civile, sia universale: dunque dev' essere riconosciuto ed adorato da ogni società non meno che dagli individui; e perciò il culto religioso dev' essere necessariamente non solo privato e individuale, ma altresì pubblico e sociale. Ora un determinato culto religioso non fia mai che possa essere pubblicamente professato da tutto un popolo da tutta una nazione se esso non sia anche esteriore; giacchè è impossibile che possa concepirsi, non che esistere una religione pubblica e sociale senza riti sensibili, senza adunanze comuni, senza cerimonie, senza gerarchia sacerdotale, in una parola senza culto esteriore; dunque il culto che dee porgersi a Dio di necessità ha da essere anche esterno: 5° Finalmente, che l' uomo debba prestare a Dio un culto tanto interno quanto esterno, ella è una verità proclamata dal senso comune, conosciuta da tutti i secoli e da tutte le storie annunziata. Dappertutto templi eretti al sommo Nume, vittime ostie e sacrificii: in ogni età, in ogni tempo e da tutte sorta di gente con varia celebrità di feste, di cerimonie e di riti s' invoca, si prega, si adora il Padre di tutti i viventi. Se percorriamo in tutti i sensi la terra, e dalle contrade incivilite passiamo al fondo dei boschi, se entriamo nella tenda dell' arabo, nella capanna del negro, nella tana del cafro e del samoiedo, dovunque riconosceremo le tracce d' un culto esteriore con cui gli uomini tutti adorano la Divinità. Dunque è la voce della natura che annunzia all' uomo il dovere di prestare a Dio un culto interno ed esterno.

123. L' atto più solenne in cui si compendiano tutti gli atti del culto interno ed esterno, privato e pubblico è il *sacrificio*, che è l' atto essenziale della religione, e considerato nel senso proprio e più stretto si può definire: un' oblazione esterna d' una cosa sensibile divinamente istituita, fatta al solo Dio dal suo legittimo ministro per mezzo della reale mutazione dell' ostia ad attestare il suo supremo dominio sopra tutte quante le creature e la nostra totale soggezione a lui medesimo: e considerato nel senso più largo ed improprio, consiste in qualsivoglia interna od esterna azione che si riferisca alla gloria di Dio.

Capo IV.

DEI DOVERI DELL'UOMO VERSO SE STESSO.

124. I doveri dell'uomo verso se stesso hanno per oggetto la propria personalità e sono determinati dalla morale esigenza della propria dignità personale; quindi si può proporre la seguente formola generalissima di tutti questi morali doveri: Riconosci praticamente la tua propria persona come avente ragione di fine: oppure: Rispetta la tua propria dignità personale. In questa generalissima formola trovansi inchiusi e il *divieto* di offendere in qualsiasi modo la dignità della propria persona, e il *comando* di onorarla. Di qui si scorge che i doveri dell' uomo verso se stesso si possono primieramente classificare in *negativi* ed in *positivi:* pei doveri negativi sono proibiti quegli atti che impediscono il bene a cui di sua natura l'uomo è ordinato, i quali atti degradano e deteriorano il proprio essere personale: pei doveri positivi sono comandati quegli atti che promuovono il bene a cui l'umana natura è ordinata, i quali atti onorano e migliorano il proprio essere personale. Inoltre si possono distinguere in *generali* ed in *ispeciali*, secondo che riguardano l' umana persona nella sua essenza o nelle sue relazioni: ma è da avvertire che gli speciali doveri sono obbligatorii non meno dei generali; perchè così essi sono altrettante immediate applicazioni della formola generalissima dei doveri dell' uomo verso se stesso; come questa medesima formola è l' immediata applicazione del supremo imperativo morale al proprio essere personale. Finalmente l' umana persona constando di anima e di corpo, ed essendo naturalmente perfettibile ed ordinata a vivere in società con i suoi simili, ne conseguita che i morali doveri dell' uomo verso se stesso si possono eziandio considerare per rispetto al proprio corpo, alla propria anima ed alle proprie esterne relazioni, e per ciò stesso si possono distribuire in tre classi: 1° in doveri dell' uomo verso il proprio corpo: 2° in doveri verso la propria anima: 3° in doveri verso le proprie esterne relazioni.

Articolo Primo.

Della propria conservazione.

125. I doveri dell'uomo verso se stesso per riguardo al corpo si possono compendiare in questa formola generale: Promuovi l'acquisto del bene di cui il tuo corpo è capace: oppure più brevemente: Conserva te stesso. I principali beni di cui l'uomo per rispetto al corpo è capace sono la *vita*, la *sanità* e la *robustezza*. Ond'è che la proposta formola fondamentale comprende i tre seguenti speciali doveri: 1° di promuovere la conservazione della propria vita: 2° di provvedere con prudente cura alla propria sanità: 3° di procurare la robustezza del proprio corpo mediante una vita temperante ed un proporzionato ed onesto lavoro. Il terzo di questi speciali doveri è mezzo all'adempimento del secondo, il secondo e 'l terzo sono mezzi efficacissimi all'adempimento del primo dovere, a cui sono ordinati e che in se stesso inchiude.

126. La conservazione della propria vita è un'esigenza morale dell'umana persona, che essendo ordinata al possesso dell'immortalità alla beatitudine eterna, è collocata sulle vie del tempo per meritarla in premio; ond'è che la vita presente è condizione e mezzo necessario al conseguimento dell'ultimo fine, cioè a raggiungere la vita futura eternamente beata. L'uomo non essendo autore della propria vita non può esserne padrone, ma solamente l'usufruttuario e il custode; e però gl'incombe l'obbligo di conservarla per quanto sta in lui e di giovarsene a quel fine per cui gli è stata concessa. Se il principio e cominciamento della vita non è posto nelle mani dell'uomo, neppure la fine di essa, che è la morte, è posta nel suo arbitrio; dunque a Dio solo compete il diritto di far cessare e finire negli ordini presenti del tempo la vita dell'uomo; e all'uomo solamente incombe lo stretto e rigoroso morale dovere di conservare la propria vita quando altrimenti non sia richiesto da un dovere più grave, come sarebbe quello di salvare la patria (1). Dalle

(1) « Torna qui bene il riflettere, che vi ha una gran differenza tra il darsi la morte e l'esporsi al pericolo di perdere la vita a favore della virtù. Quando un uomo si ficca un pugnale nel seno:

quali cose risulta che la propria conservazione in ultimo si riduce ad un dovere puramente negativo; perchè la durata della vita non dipendendo dall' umano arbitrio, il dovere di conservarla si riduce a quello di non abbreviarla accelerando direttamente o indirettamente la morte. Perciò il dovere della propria conservazione si può esprimere più esplicitamente con questa formola: Non accorciare in modo alcuno la tua vita, nè ti esporre al pericolo di perderla.

Articolo Secondo.

Del suicidio e del duello.

127. Dal dovere negativo della propria conservazione è agevole dimostrare l'ingiustizia e l'immoralità del suicidio, il quale è la volontaria uccisione di se medesimo. Quello è atto d'ingiustizia con cui si viola un qualche morale dovere negativo, e per ciò stesso si misconosce la dignità personale e si offende ed usurpa l'altrui diritto: ma il suicida viola il dovere negativo della propria conservazione misconosce la dignità della propria persona, ed offende ed usurpa i diritti di Dio: dunque il suicidio è un atto d'ingiustizia. Per fermo che il nostro diritto non si estende fino alla scelta se dobbiamo vivere o non vivere, per quanto infelice e misera possa essere la nostra condizione; ma soltanto si limita ad usare della vita per l' adempimento dei nostri doveri e come mezzo al conseguimento del fine per cui siamo creati; dunque colui che in qualche modo si accorcia la vita e si procura la morte: 1° usurpa e si arroga un diritto che punto non ha: 2° non riconosce la propria persona nell' or-

---

il diretto ed immediato oggetto della sua azione è la morte stessa che si procura; e ciò appunto non è mai permesso. Ma quando il soldato si slancia fra la mischia per la salute della Patria non è già la morte il suo intento, bensì la difesa de' suoi concittadini e dello Stato. L'oggetto è buono e lodevole; ed in quest' azione non è già il soldato che si dia la morte; egli questo solo fa di non fuggirla; e se si espone ad incontrarla, lo fa per non mancare al dovere che ve l' obbliga ». Gerdil, Tom. 3. *L'uomo sotto l' impero della legge*. Napoli.

dine suo, in quanto che non rispetta la propria dignità personale che esige di adoperare i mezzi somministrati dalla natura alla conservazione di sè: 3° offende ed usurpa il diritto di Dio, nel cui arbitrio è posto di privarci della vita come e quando vuole essendone egli solo l' autore e il padrone assoluto: dunque è manifesta l'ingiustizia del suicidio. L'immoralità del suicidio vien posta in chiaro non solo dalle ragioni che ne provano l' ingiustizia, ma eziandio da quelle che ce lo mostrano evidentemente come un atto di ribellione verso Dio, d' ingratitudine verso la società, e di crudeltà verso se stesso; di guisa che il suicidio volontariamente commesso nel mentre appalesa un animo spoglio delle più necessarie virtù morali e civili, non può essere altro che un atto della più abbominevole viltà e della più colpevole ed empia disperazione. Dunque il suicidio è ingiusto ed immorale, e perciò illecito.

128. Le ragioni addotte contro il suicidio dimostrano eziandio l' immoralità e l'ingiustizia del *duello*, che è un combattimento fra due o più persone intrapreso di mutuo consenso e di privata autorità. Imperocchè se è immorale ed ingiusta cosa togliersi volontariamente la vita, ella è pure cosa ingiusta ed immorale mettersi in pericolo certo di perderla o di toglierla altrui, come appunto nel duello succede. Inoltre il duello, anzichè risarcire l' offesa che ordinariamente ne è il pretesto, implica necessariamente il pericolo di aggiungere a siffatta offesa un'altra a mille doppi maggiore, che è la morte o per lo meno la ferita dell' offeso. Finalmente l' ingiustizia e l' immoralità del duello risultano evidenti da ciò che esso cambia la ragione in prepotenza, il valore in crudeltà, il diritto in forza brutale, ed è un regresso dalla civiltà alla barbarie più stupida e feroce. Dunque il duello è immorale ed ingiusto, e perciò sempre illecito (1).

---

(1) Vedi Gerdil, Opere Tom. 3. *Trattato dei Duelli*, e Lorenzini, *Il Duello in generale*.

Articolo Terzo.

Del proprio perfezionamento.

129. Tutti quanti i doveri positivi dell'uomo verso se stesso si riducono a quello generalissimo del proprio perfezionamento, che si può formolare così: = Perfeziona te stesso =. Questo massimo dovere, che in sè tutti gli altri comprende ed inchiude, nasce dalla natura perfettibile dell'umana persona, la quale ha un' esigenza morale, che è quanto dire un diritto a quella perfezione di cui è capace, a cui tende ed a cui è ordinata: ora, siccome la perfezione d'un individuo consiste nell' essere pienamente ciò di cui porta il nome, così la perfezione dell' umana persona consiste nella successiva e continua attuazione del proprio ideale, cioè nell' essere uomo nel maggior grado possibile.

130. *Perfettibilità* e *perfezione* sono due estremi, il cui mezzo, vale a dire il passaggio dall' una all' altra è il perfezionamento, che muove dalla perfettibilità e termina nella perfezione. Quantunque la perfettibilità - sia in qualche modo comune a tutte quante le cose create, tuttavia quella che è propria dell' umana persona è una perfettibilità *sui generis* e la maggiore di tutte; perchè tende ad una meta la più sublime che è l' infinito; e perchè si svolge e si compie liberamente. L'umana perfettibilità consiste nella capacità di sempre nuova perfezione, e si appalesa nella tendenza incessante e continua delle stesse umane potenze ad una meta, cioè al fine a cui sono ordinate; ma tutte quante le umane potenze sono di lor natura per tal guisa disposte che nel loro esplicamento dipendono le une dalle altre, e sono per tal guisa insieme ordinate che costituiscono una specie di gerarchia cui sta a capo la libertà morale (§ 29); perciò di leggieri si scorge che la massima perfezione, di cui l' umana persona quaggiù in terra sia capace, è la morale. Senonchè quella perfezione che sempre può crescere o diminuire e non rende l' umana persona pienamente felice, non può costituire la meta o fine ultimo di sua perfettibilità, ma ne costituisce solamente il successivo perfezionamento: ora l' esistenza temporanea dell' uomo è una continua successione di atti ad un fine ed una continua tendenza

alla sua meta, e quindi fintantochè egli vive nel tempo può e deve bensì perfezionarsi, ma non può mai essere assolutamente perfetto, nè può giungere a cotal grado di perfezione non più suscettibile d'aumento nè di diminuzione ed in cui sia pienamente felice: dunque la perfettibilità propria dell'umana persona è tale in questa terra, che non ammette termine nel giro dello spazio e del tempo, ma dura quanto la vita presente e termina nell'eternità; cosicchè è evidente essere la perfettibilità umana *indefinita*.

131. Che se vogliasi considerare l'umana perfettibilità in quanto è ordinata al bene morale (che oggettivamente considerato è una perfezione divina partecipabile anche dall'uomo, sebbene imperfettamente, in questa vita mediante l'abituale conformità del suo libero arbitrio colla suprema legge morale, in cui consiste la virtù) egli è facile conoscere che l'umana persona non può altrimenti che per la sola virtù perfezionare se stessa, cioè partecipare di quella divina perfezione a cui la perfettibilità sua propria è ordinata. Laonde evidentemente conseguita che nella sola virtù consiste il massimo perfezionamento dell'uomo; perchè la sola virtù importa il merito e la ricompensa; e perchè ogni altro perfezionamento, non essendo per sè meritorio, finisce nel tempo, e la virtù invece, benchè ne sia temporaneo l'acquisto e l'esercizio, si lega in ragione del merito coll'eternità: di guisa che la virtù per se stessa supera qualunque siasi perfezione di cui l'uomo quaggiù in terra possa essere capace. — Nè si dica, che la virtù, quale si può avere in questa vita, non è cosa per ogni parte perfetta; giacchè consistendo in quel continuo e libero sforzo dell'uomo per cui cerca d'unirsi al suo ultimo fine, l'unione che ne risulta è solamente affettiva e non ne comprende il possesso, nè il godimento; e giacchè non acquieta tutte le tendenze dell'uomo, non soddisfa pienamente ai suoi naturali bisogni, nè basta a renderlo perfettamente felice. — Ad onta di tutto questo, la virtù importa necessariamente il merito, in cui sta il nesso logico che la lega e congiunge con la felicità, ma il merito e la felicità insieme congiunti formano la beatitudine, la quale non potendosi ritrovare in questa vita è riserbata all'eternità; dunque è da conchiudere che il perfezionamento dell'uomo ha un doppio fine l'uno prossimo e temporaneo, che è la virtù, l'altro rimoto ed estemporaneo, che è la beatitu-

dine eterna. E come il fine prossimo e temporaneo ha ragione di mezzo per rispetto al fine ultimo ed estemporaneo, così la virtù è l'unico e necessario mezzo al conseguimento dell'eterna beatitudine. Il morale perfezionamento che costituisce il massimo, anzi la somma dei doveri dell'uomo verso se stessò, viene esplicitamente comandato dall' umanata Sapienza in quel suo veramente divino precetto: *Siate perfetti come il vostro Padre celeste è perfetto.*

132. Molti sono i mezzi di cui l'uomo può e deve giovarsi pel suo proprio morale perfezionamento; i quali mezzi perciò costituiscono altrettanti speciali doveri e si comprendono nel retto ed ordinato esercizio delle sue potenze, trasformandole in altrettanti abiti virtuosi mediante una continua successione di atti coordinati al fine ultimo per cui è creato: ma poichè tre sono le primarie potenze dell'uomo, quindi il dovere generalissimo del proprio perfezionamento inchiude principalmente gli speciali doveri verso se stesso di promuovere la perfezione della volontà, dell'intelligenza e della sensitività: se non che la perfezione morale, quella cioè propria della volontà, essendo la maggiore di tutte, il perfezionamento intellettuale e l' eudemonologico sono subordinati e debbono essere diretti al perfezionamento morale, e si hanno a riguardare come mezzi di questo. — La necessità e l'importanza, l'eccellenza e la santità del perfezionamento morale risultano evidenti da quanto più sopra si è detto: ora ci resta ad indicare in che cosa esso consista e come compier si possa. Il dovere di promuovere la propria perfezione morale consiste nel promuovere, stabilire e mantenere la volontà nell'ordine suo, ed importa i seguenti speciali doveri: 1.° di dirigere gli atti della volontà al vero bene che ne è il naturale oggetto: 2.° di assoggettare gl'istinti e gli affetti dell'animo alla ragione ed all'arbitrio: 3.° di subordinare la ragione e l'arbitrio alla suprema legge morale: 4.° di accrescere coll'ajuto dei signoreggiati ed ordinati affetti l' energia della volontà all' acquisto di sempre nuove virtù: 5.° di compiere con esattezza e con piacere i doveri del proprio stato.

133. Mezzo efficacissimo del perfezionamento morale è il perfezionamento intellettuale; conciossiacchè quello trovi il maggiore degli ostacoli nell'ignoranza. L'ignoranza è densa caligine sul cammin della vita, che attraversa la luce e non permette all'uo-

mo di scorgere i suoi passi, acciocchè non inciampino nell'errore nè vertano al male: è lebbra dell' anima, che la deturpa guasta e corrompe, ne ammorba ed infiacchisce le più nobili potenze, ne disecca la fecondità e ne accascia la vigoria e l' ardimento; e perciò rende l' uomo inetto all' acquisto delle più splendide ed eroiche morali virtù: insomma l' ignoranza uguaglia l'uomo al bruto, ne fomenta la soverchiante lotta del senso colla ragione e lo tien privo della notizia de' suoi più gravi doveri, lo rende incapace di compierli, e per conseguente è fortissimo ostacolo al suo morale perfezionamento; quindi mezzo di questo è il perfezionamento intellettuale. Il quale consiste nel promuovere l' acquisto di cognizioni vere, utili e necessarie al conseguimento della moral perfezione, e comprende gli speciali seguenti doveri: 1. di conoscere il fine ultimo a cui l' uomo è destinato: 2. di procacciarsi la più perfetta cognizione dei doveri che incombono all' uomo verso Dio, verso i suoi simili e verso sè stesso, e degli obblighi particolari del proprio stato: 3. di studiare se stesso per conoscere le proprie tendenze ed inclinazioni a fine di potervi applicare il freno o lo stimolo secondo il bisogno: 4. di arricchire la mente di quelle scienze speciali o d' applicarsi a quelle arti, che sono più conformi al proprio genio e proporzionate alla propria particolare condizione.

134. Il perfezionamento eudemonologico consiste nel promuovere l' acquisto del bene a cui, come a suo fine, la sensitività è ordinata. Il bene a cui tende la sensitività come a suo fine è la *felicità;* la quale si distingue in *perfetta* e *completa,* che è la beatitudine eterna riserbata alla vita futura, ed in *imperfetta* ed *incompleta,* che dev'esser sempre subordinata e diretta al conseguimento dell' eterna beatitudine. Quindi si scorge che il perfezionamento eudemonologico dev' essere subordinato e diretto al perfezionamento morale come mezzo al fine: e perciò importa i seguenti doveri: 1. di promuovere la perfezione del sentimento, cioè la maggior felicità di cui l' uomo in questa terra possa esser capace, mediante l' esercizio continuo delle morali virtù: 2. di restringere i proprii desiderii, per non moltiplicare i bisogni e con questi crearsi un' infelicità che realmente non esiste: 3. di contentarsi di quello stato, in cui la provvidenza quaggiù in terra lo ha collocato: 4. di procurare con mezzi leciti ed onesti di miglio-

rare il proprio stato: 5. di usare delle ricchezze al proprio ed altrui perfezionamento.

135. Da ultimo l'umana persona essendo naturalmente inchinata ed ordinata a vivere in società co'suoi simili, deve avere con questi relazioni varie e diverse; le quali formano ciò che si addimanda *stato esteriore* dell'uomo. Per la qual cosa i doveri positivi dell'uomo verso se stesso compresi in quello generalissimo del suo proprio perfezionamento inchiudono eziandio il dovere di perfezionare il proprio stato esteriore: così fatto dovere si risolve nei seguenti: 1.° di aver cura della propria fama, promovendola con una vita continuamente virtuosa e mantenendo sempre l'onestà nelle azioni, la veracità nei discorsi e la fedeltà nelle promesse: 2.° di aver cura delle domestiche cose conservando e promuovendo il vero decoro della propria famiglia, e giovandosi delle avite o procacciate ricchezze a promuovere non solo il proprio bene, ma quello ancora degli altri: 3.° di fare buon uso del tempo massimamente col fuggire l'ozio e coll'occuparsi in cose non solo lecite ed oneste, ma altresì vantaggiose a sè ed agli altri.

Capo V.

DEI DOVERI DELL'UOMO VERSO I SUOI SIMILI.

136. L'uomo essendo di sua natura perfettibile e socievole, ha doveri da compiere non solo verso se stesso, ma ancora verso i suoi simili. I doveri dell'uomo verso i suoi simili comunemente si dividono in positivi ed in negativi: quelli comandano di fare agli altri il bene, questi invece comandano di non fare agli altri il minimo male. Paragonando i doveri che abbiamo verso i nostri simili con quelli che ha ciascuno verso se stesso, scorgesi di leggieri che questi due ordini di doveri sono sostanzialmente identici, e che la differenza loro non è che accidentale. Imperocchè l'oggetto tanto degli uni quanto degli altri doveri è l'umana persona: di modo che siccome la dignità personale considerata in noi medesimi ha diritto al nostro rispetto, e dà luogo ai doveri che ciascuno ha da compiere verso se stesso, così la dignità personale considerata nei nostri simili ha egualmente diritto al nostro rispetto, e dà origine ai doveri che ciascuno deve com-

piere verso gli altri. Per la qual cosa la formola generalissima dei doveri filantropici: Riconosci praticamente l'umana persona nell'ordine suo: applicata alle relazioni che ci stringono coi nostri simili si risolve in quelle stesse formole di doveri, che per analoghe ragioni s'ottengono applicandola a noi medesimi. Questo solo divario passa tra l'una e l'altra specie di doveri, che nei doveri verso se stesso l'uomo operante ne è l'oggetto ed il soggetto ad un tempo, invece nei doveri verso i suoi simili l'uomo operante ne è soltanto il soggetto e gli altri uomini ne sono l'oggetto: cotalchè nei primi e non nei secondi l'oggetto è sempre con noi medesimi, maggiori e più frequenti stimoli abbiamo ad osservarli, e più esteso ne è l'adempimento.

Articolo Primo.

Dei doveri di giustizia e di carità.

137. Che se vogliansi porre a confronto i doveri positivi coi negativi che abbiamo verso i nostri simili, per istabilirne la differenza, ci sarà agevole notare: 1.° che i doveri positivi sono, come a dire, presieduti dalla virtù della carità, e perciò si denominano ancora *doveri di carità;* invece i doveri negativi sono presieduti dalla virtù della giustizia, e quindi prendono anche il nome di *doveri di giustizia:* 2.° I doveri positivi ossia di carità sono *imperativi;* perchè comandano di fare il bene: invece i doveri negativi ossia di giustizia sono *proibitivi;* perchè proibiscono di fare il male: 3.° i doveri positivi sono semplicemente *morali* e non giuridici; perchè non corrispondono ad un positivo diritto individuale nei nostri simili, la loro violazione non si può esteriormente mostrare e non dà luogo a risarcimento o restituzione, di guisa che da alcuni si chiamano imperfetti: invece i doveri negativi sono morali ed insieme *giuridici;* perchè corrispondono ad un positivo diritto individuale nei nostri simili, la loro violazione, in quanto concerne gli atti esteriori può provarsi esteriormente ed obbliga al compenso ed alla restituzione; e perciò si sogliono addimandare *perfetti:* 4° i doveri positivi sono misurati non meno dalle circostanze e dai bisogni dei nostri simili che dalla nostra stessa condizione particolare, quindi non obbligano sempre: i doveri negativi invece sono solamente misurati

dall' altrui diritto, e quindi obbligano sempre: 5° in fine i doveri positivi non hanno altra tutela che la suprema legge morale e la nostra coscienza, e sono posti sotto la malleveria di Dio che riguarda come fatto a sè il bene che facciamo ai nostri simili: i doveri negativi invece sono posti eziandio sotto la tutela della società e specialmente dei magistrati a questo fine istituiti, e sono tutelati altresì dalle leggi positive. — Tuttavia di costa a siffatte differenze si scorge che entrambi i doveri di carità e di giustizia derivano dalla suprema legge morale; la quale imponendoci la pratica ricognizione dell' essere nell' ordine suo, ci comanda di riconoscere praticamente la dignità personale, di cui sono insigniti i nostri simili egualmente che noi. Ma noi non potremmo giammai riconoscere praticamente la dignità personale dei nostri simili, primieramente se non facciamo ad essi tutto quel bene che vorremmo fatto a noi stessi, cioè se non gli amiamo come noi medesimi e non usiamo con loro gli uffici di carità; e secondariamente se non ci asteniamo dal fare ad essi quel male che non vorremmo fosse a noi fatto, cioè se non rispettiamo i loro diritti e non rendiamo a ciascuno ciò che secondo giustizia gli è dovuto. Dunque tanto i doveri positivi ossia di carità quanto i negativi ossia di giustizia si fondano sulla legge morale e ne sono una legittima deduzione.

138. La giustizia è quella virtù morale che inclina costantemente la nostra volontà a rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto, vale a dire a rispettare gli altrui diritti: i doveri giuridico-morali a cui essa presiede si compendiano in questa notissima formola: *guardati dal fare a' tuoi simili quello che non vorresti fosse a te fatto.* Che se vogliansi enumerare i doveri di giustizia, considerati per rispetto agli atti interni ed in quanto sono morali, si possono ridurre ai quattro seguenti: 1° non desiderare alcun male ai tuoi simili: 2° non invidiare il bene degli altri: 3° non macchinare vendetta: 4° non giudicare temerariamente delle intenzioni nè delle azioni altrui. Considerati per rispetto agli atti esterni ed in quanto sono giuridici, si riducano principalmente a questi: 1° non recare danno ad alcuno nei beni di natura: 2° non recare danno ad alcuno nei beni di fortuna: 3° non recare danno ad alcuno nei beni di opinione, cioè nell' onore e nella fama: 4° compensa e risarcisci il danno che in qualche modo ed anche involontariamente recasti a' tuoi simili.

139. La carità come qui vien presa è quella virtù morale che inclina costantemente la nostra volontà ad amare i nostri simili come noi medesimi ed a far loro il maggior bene possibile: i doveri a cui essa presiede si compendiano in questa generalissima formola: *fa agli altri quello che vorresti fosse a te fatto*. La carità comprende due parti, ossia due speciali virtù, che sono la *benevolenza*, la quale consiste nel volere il bene dei nostri simili, e la *beneficenza* che consiste nel fare e promuovere il bene dei nostri simili: quindi i doveri positivi ossia di carità si suddistinguono in doveri di benevolenza ed in doveri di beneficenza. I principali doveri di benevolenza sono: 1° desiderare il maggior bene possibile dei nostri simili: 2° giudicare dei nostri simili con rettitudine: 3° godere per l'altrui bene come pel proprio: 4° sentire pietà dell'altrui miseria come d'un male proprio.

Articolo Secondo.

Della Beneficenza.

140. I doveri di beneficenza si riducono sostanzialmente a questi: 1° di promuovere il bene morale nei nostri simili: 2° di promuovere in essi la maggior e miglior istruzione: 3° di promuovere la maggior loro felicità: 4° di promuovere il bene del loro stato esteriore. Quindi si scorge che la beneficenza comprende una quantità di azioni e di opere per indole, importanza e valore disperatissime, ma tutte tendenti all'altrui bene; di maniera che prende denominazioni diverse e per diversi rispetti si può considerare: 1° considerata per rispetto al bene che promuove, si distingue in *morale*, in *intellettuale* ed in *economica* o fisica: 2° per rispetto alla persona da cui vien operata, si distingue in *privata*, in *pubblica* ed in *legale*: 3° per rispetto alla sua durata, si distingue in *temporanea* ed in *perpetua*: 4° per rispetto all'estensione dei beni, si distingue in *universale* ed in *particolare*, secondochè soccorre a tutte quante le necessità o solamente a qualcuna: 5° in fine considerata per rispetto agli effetti che ne accompagnano l'esercizio, si distingue in due specie: la prima si addimanda *innoxiae utilitatis*, che consiste nel fare il bene ai nostri simili e promuovere il loro triplice perfezionamento senza alcuna nostra molestia o danno: la seconda si chiama *onerosae utilitatis* che

consiste nel promuovere il bene dei nostri simili con qualche nostro incomodo o danno: gli atti di questa seconda specie di beneficenza si dividono in obbligatorii e supererogatori: i primi consistono nel promuovere il bene altrui bensì con nostro incomodo, ma non già con gravissimo nostro pericolo o danno; i secondi invece consistono nel promuovere l'altrui bene con nostro pericolo o gravissimo danno.

141. Tanti sono i modi della beneficenza quanti sono i mezzi, dei quali ognuno nel suo proprio e particolare stato può disporre per giovare altrui, e quanti sono i bisogni e le diverse condizioni dei nostri simili; giacchè può avvenire, siccome pur troppo di soventi avviene, che il merito della beneficenza dipenda più dal modo con cui vien fatta che dal fatto operato; quindi importa assaissimo studiare e conoscere il miglior modo di beneficare. Il *modo di beneficare* non d'altronde si può conoscere nè determinare che dal fine, a cui di sua natura deve tendere la beneficenza, e dalla particolare condizione in cui si trova la persona che vuolsi beneficare. Il fine della beneficenza non è e non può essere altro che il miglioramento altrui: nobile per fermo e sublime è questo fine, e bella e santa è la virtù che lo ha di mira. Dunque la beneficenza: 1° deve sempre muovere dalla benevolenza ed essere da questa continuamente accompagnata: 2° deve investigare con diligenza e scoprire con accuratezza gli altrui bisogni, e non attendere che dal bisognoso siano manifestati: 3° deve studiare i mezzi più facili e più efficaci per recare il pronto e necessario soccorso senza offendere in alcun modo l' amor proprio del bisognoso: 4° deve acconciarsi al grado particolare, sia della condizione sia dell' educazione della persona a cui vuolsi beneficare: 5° dev' essere sollecita d' occultarsi allo sguardo altrui ed astenersi con ogni studio dal menar vanto del soccorso recato o del bene promosso: 6° finalmente non deve mai partire da vanità nè essere mossa dal proprio interesse nè dalla speranza di gratitudine; conciossiachè quando per mala ventura la beneficenza fosse frutto di vile calcolo o di sordido egoismo, allora riuscirebbe avvelenata e, anzichè migliorare, degraderebbe il beneficato; e così questi per l' altrui vana ostentazione verrebbe umiliato ed avvilito, come essa medesima ne rimarrebbe guasta e deturpata, e perderebbe ogni merito.

142 Non avvi al mondo uomo alcuno che amando con sin-

cero affetto i suoi simili non valga in qualche modo a far loro del bene: imperocchè quantunque alcuni più degli altri abbondino di mezzi per beneficare, pure nessuno può esserne affatto privo: così p. e. il ricco può meglio d' un altro per molte e diverse guise soccorrere alle miserie de' suoi simili e promuoverne il bene materiale e fisico; il dotto e lo scienziato possono impiegare meglio degli altri i loro talenti, applicare i loro studi e dirigere le loro scoperte ed invenzioni al perfezionamento intellettuale ed economico dei loro simili, e possono altresì meglio di chicchessia con la loro autorevole parola ed i loro severi scritti indicare, correggere ed emendare i vizii predominanti del secolo e richiamare gli spiriti affievoliti degli uomini alla virtù: ciò nulladimeno ogni qualunque uomo di qualsivoglia stato o condizione coll' esercizio continuo delle religiose morali e civili virtù può mostrarsi agli altri guida di perfezionamento ed esempio parlante di pietà, d' onestà e di probità; cosicchè non v' ha uomo che in qualche maniera o coll' opera o col consiglio o colla propria condotta non possa promuovere l' altrui bene ed usare a quell' opere che dal santo Vangelo di *misericordia* si addimandano.

SEZIONE SECONDA.

DEGLI UMANI DIRITTI.

Capo I.

DEL DIRITTO IN GENERE ED IN ISPECIE.

Articolo Primo.
Natura e Classificazione dei diritti.

143. Due sono i principali significati in cui vien presa ed adoperata la voce *diritto*, l' uno è *oggettivo* l' altro *soggettivo*: nel senso oggettivo significa la stessa giustizia o la legge: nel senso soggettivo significa la libertà o facoltà, cioè il potere di fare, o d' avere, o di ritenere alcuna cosa. Il diritto, preso in questo secondo significato e considerato in genere, si può definire: = una facoltà o libertà d' operare avente per fine l' adempimento dei proprii doveri e il conseguimento d' alcun bene onesto ed utile, residente nell' umana persona e protetta dalla legge morale che obbliga gli altri a rispettarne l' esercizio =: oppure più brevemente: = una facoltà personale di operare

protetta dalla legge morale che ne obbliga gli altri al rispetto =. Il concetto del diritto inchiude tre elementi. 1° una persona: 2° una facoltà d'operare residente in questa persona: 3° un'obbligazione imposta agli altri dalla legge morale di rispettare l'esercizio di questa facoltà. — Per conoscere e stabilire l'origine del diritto è necessario distinguere i due ordini delle relazioni in cui può essere considerato, cioè l'ordine *primario* e l'ordine *secondario*. Nell'ordine primario, cioè nel giro delle relazioni degli uomini con Dio, il diritto assoluto di Dio crea il dovere assoluto dell'uomo; perchè Dio verso l'uomo ha solamente diritto senza doveri, all'opposto l'uomo verso Dio ha solamente dovere senza diritti: perciò in quest'ordine di relazioni il dovere nasce dal diritto, e non viceversa. Nell'ordine secondario, cioè nel giro delle relazioni degli uomini fra loro, il diritto trae origine dal dovere e non questo da quello; perchè il dovere assoluto di riconoscere praticamente l'essere nell'ordine suo imposto all'uomo dalla suprema legge morale, essendo universale e comune a tutti quanti gl'individui, genera nell'uomo stesso ed importa una facoltà assoluta ed un potere libero di fare ciò che assolutamente è obbligato a fare, senza che dagli altri venga violentato ed impedito nel suo operare: questa facoltà generata dal dovere forma e costituisce nell'uomo il diritto. Egli è in questo ordine di cose che noi consideriamo il diritto. — Se noi ragguagliamo il diritto col dovere per iscoprirne le relazioni, scorgiamo: 1.° che il diritto è meno esteso del dovere; perchè abbraccia soltanto le relazioni degli uomini fra di loro, invece il dovere si estende anche alle relazioni che l'uomo ha con Dio e con se medesimo: 2.° che il diritto è posteriore al dovere da cui nasce, di guisa che si può concepire nell'uomo dovere senza diritto, ma non questo senza di quello: 3.° che al diritto appartengono gli atti leciti, invece al dovere appartengono gli atti obbligatorii: 4.° che perciò il dovere importa la semplice obbligazione morale, il diritto invece induce negli altri un'obbligazione giuridica, che esteriormente si può manifestare e piglia anche il nome di dovere esterno e giuridico (1).

---

(1) Nel concetto del diritto più sopra esposto ed analizzato noi abbiamo considerato più il rapporto *morale* che il *positivo;* e

144. Gli umani diritti si possono dividere in molte classi o gruppi; noi ne daremo le principali. 1.° si dividono in diritti *innati* ed in *acquisiti*: gl' innati diconsi quelli che nascono coll' uomo, che per esistere non abbisognano d'altro che dell' esistenza dell' umana persona, e durano quanto la vita di questa: acquisiti si addimandano quelli che l' uomo acquista per un qualche fatto particolare suo proprio od altrui: 2.° in diritti *assoluti* ed in *relativi*: gli assoluti si fondano sulla stessa essenza dell' uomo, non ammettono alcuna limitazione, e si estendono a tutti quanti gl' individui umani ed hanno per iscopo l' adempimento dell' assoluto dovere: i relativi dipendono dagli assoluti, possono essere limitati ed impediti dall' altrui libertà, non si estendono egualmente a tutti e singoli gl' individui ed hanno per iscopo l' acquisto o la conservazione d' un qualche bene lecito ed onesto. 3.° in *alienabili* ed in *inalienabili*: gli alienabili sono acquisiti e relativi, e l' uomo può spogliarsene come per un qualche fatto li può

---

perciò abbiamo detto che il diritto è protetto dalla suprema legge morale: ma la legge morale non può esteriormente costringere gli altri a rispettarlo, sebbene ne induca in essi l' obbligazione. Il diritto essendo il termine oggettivo dei doveri di giustizia, è posto di sua natura sotto la tutela e la malleveria delle leggi positive; dimodochè per formarcene un concetto concreto e più adequato è d'uopo considerarlo eziandio nel suo rapporto positivo. Per fermo, l' umana persona (sia individua sia collettiva) è il principio ed il fine del diritto; ma nell' umana persona trovansi due elementi l' uno *morale* e l' altro *sensibile;* dunque anche il diritto comprende come suoi elementi il *morale* ed il *sensibile*. Dall' elemento morale viene a formarsi l' *onesto*, e dal sensibile nasce l' *utile:* quindi il diritto di sua natura è onesto ed utile; perchè riguarda quelle azioni che sono sensibilmente manifestate, vale a dire che sono la manifestazione sensibile del bene morale e del male morale, e comanda le prime e vieta le seconde; cosicchè il diritto può dirsi *la ragione applicata a regolare ed eguagliare l' utile*, o come lo addimanda il Vico *l' utile per eterna misura eguale*. Se il diritto non riguarda di sua natura le azioni puramente morali senza manifestazione sensibile nè il fine loro, che appartiene allo spirito e sfugge ogni esterno costringimento, esso si distingue dalla Morale e deve essere a questa subordinato; e se la Morale

acquistare; perchè avendo essi per iscopo un bene particolare e non già l' adempimento d' un dovere assoluto, l' uomo può trasferire in altri un cotal bene ed alienarne la facoltà di ritenerlo e conservarlo: i diritti inalienabili sono innati ed assoluti fondandosi sull'essenza dell'uomo e nascendo con lui; cosicchè l' uomo non può rinunciare nè alienare questi diritti, come non può alienare la propria personalità nè rinunciare al proprio assoluto dovere. 4.° in diritti *individuali* ed in *sociali*: quelli competono all' uomo considerato in se stesso e come individuo; questi invece competono all' uomo in quanto è membro della società: 5.° in diritti *naturali* ed in *positivi*: i naturali emergono dalla legge naturale che li protegge e guarentisce; i positivi nascono dalla legge positiva che li guarentisce, e non possono mai contraddire o ripugnare ai diritti naturali.

145. Pongasi mente che i diritti assoluti-innati rampollano dall' essenza dell' uomo, e che per esistere non hanno d' uopo di

---

ripugna alla forza, tuttavia la forza può venire in aiuto del diritto quando ella sia morale, cioè secondo giustizia e legittima. Dicemmo che *al diritto appartengono gli atti leciti*; perchè esso comprende essenzialmente un'elemento sensibile, e le cose sensibili per se stesse non sono nè buone nè cattive moralmente: ma per l' uguaglianza naturale di tutti gli uomini, tali cose sensibili allora *manifestano il male morale* quando vi sia un uomo a cui si tolga la parte di bene sensibile proporzionata alle sue fisiche e morali facoltà, ed allora *manifestano il bene morale* quando i beni sensibili siano fra tutti gli uomini equamente ed in proporzione delle loro fisiche e morali facoltà distribuiti. La forza quando venga soltanto usata e diretta a conservare secondo l'*uguaglianza morale* il bene sensibile di tutti gli uomini, resistendo a coloro che vogliono privare gli altri della loro parte, allora è secondo giustizia e ad un tempo morale e utile; da ciò quel adagio che *nel diritto sta la forza*. Ma qual è il diritto in cui sta la forza? qual è l' umana persona che possa usare la forza per proprio diritto? Quand' è che la forza possa dirsi legittima? Per isciogliere le proposte questioni pongasi mente, che come la società è il complesso di tutti gli individui, così il bene sociale è il bene collettivo, l' utile cioè di tutte le persone in essa società comprese. Quindi conseguita: 1.° che allora solamente la forza è legittima quando si usa per ottenere con la limitazione dei beni

altro che dell'esistenza dell'umana persona; in questo consiste la loro natura. Ond'è che cosifatti diritti di lor natura sono posseduti egualmente da tutti quanti gli uomini, non soggiaciono a limitazione o collisione cogli altrui diritti, riguardano tali beni che, posseduti e goduti da uno, possono essere altresì posseduti e goduti dagli altri e da tutto il genere umano; questi diritti perdurano sempre nell'umana persona, per quanto in essa lei vengano a variare le relazioni che la uniscono co' suoi simili. I caratteri distintivi dei diritti assoluti-innati si possono ridurre a questi: 1.° sono *immanenti* ossia perpetui, cioè durano quanto la vita dell'umana persona con cui nascono: 2.° sono *universali*, cioè si estendono ed appartengono indistintamente a tutti gl'individui del genere umano: 3.° sono *inalienabili*, cioè l'uomo non può spogliarsene come non può rinunciare alla propria personalità nè alla facoltà di operare in conformità del proprio assoluto dovere: 4.° sono *necessarii*, cioè sono condizione necessaria alla conservazione dell'ordine,

---

sensibili di ciascuno il bene di tutti: 2.° che all'individuo non può mai competere (salvo il caso di difesa contro l'ingiusto aggressore) per diritto l'uso della forza: 3.° che nel solo diritto sociale sta la forza. Le quali cose a meglio intendere giovi riflettere, che dei due elementi inchiusi nel diritto il *morale* è patrimonio dell'umanità, cioè comune e proprio di tutte le umane persone e da sè solo esclude affatto l'uso della forza; il *sensibile*, cioè l'utile è individuale: per conseguenza, non appartenendo all'individuo il bene sociale ossia l'utilità di tutti, l'individuo ha bensì il dovere di concorrere colle sue azioni a produrlo, ma non ha di certo il diritto di costringere gli altri suoi simili ad effettuarlo del pari, nè può a questo scopo usare la forza. Alla sola società compete questo diritto, e la sola forza sociale è legittima; perchè la sola società, come persona collettiva, ha il dovere di promuovere il bene sociale e il diritto di costringere colla sua legittima forza le discrepanti volontà individuali a produrre l'utilità di tutti entro i limiti del giusto e dell'onesto; e questo diritto, che tutto e solo nella società risiede, piglia il nome di *autorità sociale*, da cui emanano le leggi positive, che si dicono *giuridiche* in quanto regolano gli umani diritti. Per tanto il diritto non è titolo alla forza individuale, ma promuove semplicemente l'intervento dell'azione sociale.

in cui l' uomo è costituito, ed al conseguimento del fine altissimo, a cui l' uomo è destinato: 5.° finalmente sono *naturali* ed *extra-sociali*, cioè rampollano dalla stessa legge naturale e competono all' uomo indipendentemente dalla società di cui fa parte.

Articolo Secondo.

Diritti assoluti e relativi.

146. Che l' uomo sia fornito di diritti assoluti-innati, agevol cosa è dimostrare. L' uomo fino dal primo momento di sua esistenza non solo è un' attività fisica, ma eziandio un' attività morale, cioè una persona; perchè dal primo istante di sua vita risplende continuamente allo spirito di lui quella luce ideale divina che è verità e legge, di maniera che l' uomo non può altrimenti concepirsi che come insignito della dignità personale. Ma se l' uomo in ogni momento di sua esistenza è insignito della dignità personale, conseguita che è altresì fornito d' una morale esigenza, vale a dire di un diritto assoluto-innato di essere dagli altri riconosciuto nell' ordine suo, cioè di essere rispettato da' suoi simili e trattato come avente dignità di fine sotto l'indirizzo e la protezione della suprema legge morale. Dunque l' uomo non può esistere nè concepirsi se non fornito dell' assoluto-innato diritto alla propria personalità. Il diritto assoluto-innato di personalità importa necessariamente nell' uomo i diritti assoluti, ed innati di *libertà giuridica assoluta*, che appartiene alla persona, e di *proprietà giuridica assoluta*, che appartiene alla natura umana. E di vero, il concetto dell' umana persona inchiude un potere nell' uomo di operare in conformità del fine a cui è ordinato e di mantenere unito a sè quanto ne costituisce la natura: dunque il diritto di personalità importa altresì i diritti assoluti ed innati di libertà assoluta e di proprietà assoluta; i quali diritti rampollano dall' esistenza dell' umana persona. Chiamasi *libertà assoluta* il libero esercizio delle proprie naturali potenze o facoltà, secondo il fine a cui sono ordinate; quindi il diritto di libertà assoluta consiste nella facoltà personale di fare o

porre quegli atti, il cui titolo giuridico si contiene nella stessa umana persona. Dicesi *proprietà assoluta* l'unione dell'umana natura con la persona, cioè l'unione coll'umana persona di tutte quelle forze ed attività che formano la propria natura e ne costituiscono altrettanti beni: perciò il diritto di proprietà assoluta consiste nella facoltà personale, di cui l'uomo è fornito, di mantenere con atti leciti ed onesti unite a sè tutte quelle cose che gli sono naturalmente congiunte, come la vita, il corpo, le membra ecc.

147. Il diritto di libertà assoluta comprende inchiusi in sè i seguenti assoluti diritti: 1.° la *libertà di perfezionamento* morale intellettuale ed eudemonologico; la quale non è altro che un diritto assoluto ed innato, cioè la facoltà personale d'esercitare liberamente le proprie naturali potenze all'acquisto della virtù, della verità e della felicità: 2.° la *libertà di coscienza*, che consiste nella facoltà personale di non credere se non alla sola verità rettamente conosciuta, e di non operare se non in conformità della propria credenza: 3.° la *libertà d'associazione*, che consiste nella facoltà personale d'unire ed associare le proprie forze a quelle degli altri simili nostri, per conseguire od agevolare con mezzi leciti ed onesti l'acquisto d'un qualche bene di comune vantaggio. — Il diritto di proprietà assoluta importa gli assoluti ed innati diritti alla propria conservazione ed alla proprietà esterna. Il diritto alla propria conservazione consiste nella facoltà personale di procacciarsi con atti leciti ed onesti i mezzi necessarii a conservare la propria vita ed a promuoverne la sanità e robustezza: il diritto alla proprietà esterna consiste nella facoltà personale dell'uomo di unire a sè con atti leciti ed onesti quelle cose esterne, necessarie alla propria conservazione e perfezione, e libere dall'altrui proprietà. I diritti assoluti di proprietà e libertà comprendono il diritto di *coazione*, che consiste in quella facoltà inerente all'umana persona di difendersi contro l'altrui violenza ed aggressione, e d'impedire colle proprie forze di essere spogliato della sua naturale proprietà, o di essere contrastato nel retto esercizio della sua libertà assoluta o nell'esercizio libero de' suoi assoluti diritti: ma questo diritto di coazione può venir meno nell'uomo a causa d'un qualche suo delitto.

148. Dal diritto di libertà assoluta derivano i diritti di li-

bertà relativa; i quali si estendono alla facoltà di fare tutti quegli atti di cui è capace l' umana persona nell' ordine suo, che hanno per iscopo un qualche bene, e che ove non rechino ingiuria ad alcuno non possono essere impediti nè contrastati senza ingiustizia. Fra cotali diritti notiamo quello d' occupare con atti leciti ed onesti una cosa libera dall' altrui proprietà, quello d' esercitare un abito acquisito e buono in sè, p. e. di cantare, di suonare, di dipingere ecc; quello di scegliere il proprio domicilio, insomma i diritti di passeggiare, di riposare e simili. — Dal diritto di proprietà assoluta emanano i diritti relativi di *acquisita proprietà personale* e di *acquisita proprietà esterna*. Il diritto di acquisita proprietà personale comprende quello d' usare liberamente le abitudini buone *morali* o *intellettuali* o *meccaniche* acquistate coll' esercizio delle proprie naturali potenze; e quello d' usare e d' esercitare la propria superiorità e giurisdizione lecitamente e legalmente acquistata sulle azioni dei proprii sudditi, e non già sulle persone. Diciamo *non già sulle persone;* perchè la persona per niun modo può essere materia di esterna proprietà umana. Il diritto di acquisita proprietà esterna abbraccia i diritti di libero possesso, di libero uso e di libera disposizione di tutte quelle cose esterne venute per un qualche fatto lecito ed onesto in nostra proprietà. Egli è d' uopo bene avvertire che i diritti relativi sono circoscritti da molti limiti, fra i quali si hanno da annoverare: 1.° i nostri doveri assoluti e relativi: 2.° l' altrui proprietà e libertà e i diritti che ne derivano: 3.° il bene comune o sociale: 4.° le leggi positive; le quali come hanno a proteggere i diritti degli individui, così debbono eziandio dirigerne l' esercizio in modo che questo riesca vantaggioso a tutti e lesivo a nessuno.

Capo II.

DEL DIRITTO DI PROPRIETA' ESTERNA.

149. Il diritto di *proprietà esterna* si può definire: la facoltà morale di possedere usare e disporre liberamente delle cose *nostre*, e di escludere gli altri dal possesso e dall' uso delle medesime. Materia della proprietà esterna sono tutte quante le cose prive del carattere personale, siccome quelle

che non avendo dignità di fine hanno soltanto ragione di mezzo: le quali cose però affinchè possono essere e dirsi veramente *nostre*, è necessario che un qualche fatto nostro od altrui lecito ed onesto le unisca colla nostra persona; in questa *unione* consiste appunto la proprietà delle cose esterne. Cosifatta unione o proprietà inchiude un duplice vincolo, l'uno *fisico*, che è la fisica occupazione o possessione della cosa, l' altro *morale* che è riposto nella legittimità della stessa occupazione o possessione. L'occupazione o possessione d'una qualche cosa per essere legittima: 1° dev'essere accompagnata dall'intenzione di ridurre o ritenere in proprio potere le cose occupate o possedute; e tal intenzione dev'essere in qualche modo manifesta: 2° non deve ledere in alcun modo gli altrui diritti: 3° dev' essere presieduta e garantita dalla legge. Siccome abbiamo avvertito, il diritto di proprietà importa il libero possesso, il libero uso, la libera disposizione e la libera difesa delle cose nostre.

150. Il diritto di proprietà esterna trae origine diretta dal diritto innato di proprietà assoluta, ed ha il suo fondamento nell'umana persona: giacchè la legge morale obbligando l'uomo alla conservazione ed al perfezionamento di se stesso, di necessità ingenera in lui e gli garantisce la facoltà, cioè il diritto d' usare e di giovarsi di tutti quei mezzi che necessarii sono all' adempimento di un tal dovere. Ma le cose esterne sono mezzi necessarii alla conservazione ed al perfezionamento dell' uomo; dunque la legge morale ingenera nell' uomo il diritto di usare e di giovarsi delle cose esterne, e questo diritto è inerente all' umana persona. Ma l'uomo non potrebbe giammai usare e giovarsi delle cose esterne, quali mezzi necessarii all' adempimento d' un suo assoluto dovere ed all' esercizio d'un suo assoluto ed innato diritto, quale è quello di proprietà assoluta, senza unire le stesse cose esterne alla propria persona per un qualche fatto lecito ed onesto, vale a dire senza che l' umana persona se le approprii, le ritenga unite a sè e le usi essa sola escludendone gli altri dall' uso e dal possesso. Dunque il diritto di proprietà esterna nasce direttamente dall' assoluto-innato diritto di proprietà assoluta, e perciò è protetto dalla legge morale ed ha il suo fondamento nell' umana persona. Nè si dica bastare a ciò un uso, od una proprietà passeggera e fugace; perchè una proprietà di questa fatta

sarebbe assurda: il diritto deve corrispondere al dovere da cui nasce; ma il dovere della propria conservazione e del proprio perfezionamento è stabile e duraturo, e non già passeggero e fugace; dunque anche il diritto di proprietà esterna dev' essere stabile e duraturo e non già passeggero e fugace.

151. Stabilita l' origine del diritto di proprietà esterna, è agevole conoscere la falsità di quei sistemi che ripetono un cotal diritto dal fatto dell' occupazione e dalla legge civile. L' errore dei sistemi che ripetono il diritto di proprietà dal fatto dell' occupazione, muove da ciò che confondono l' attuazione del diritto coll' origine e fondamento dello stesso, e confondono la proprietà col diritto ad essa. L' occupazione è bensì un fatto, che può attuare il diritto residente nell'umana persona; la quale per questo fatto lecito ed onesto, quando sia legittimo, unisce a sè e fa sua una cosa dagli altri non ancora occupata: ma quest'occupazione propriamente non dà, non genera, non produce nell'occupante il diritto di proprietà; perchè l' occupante non potrebbe per tal fatto acquistare la proprietà della cosa non ancora dagli altri occupata, se egli già non avesse dalla natura il diritto alla propietà, e se l'occupazione medesima non fosse legittima: dunque il diritto di proprietà esterna non può derivare dall' occupazione. Inoltre se l' occupazione fosse l' origine ed il fondamento del diritto di proprietà esterna, i mezzi all' attuazione di questo diritto sarebbero la violenza, la frode, l' inganno ecc; il che ripugna alla legge morale. In ultimo egli è a notare che l'occupazione è bensì termine o materia d' un diritto, ma questo diritto all' occupazione è relativo e condizionato; imperocchè primieramente l' occupazione non giustifica l' acquisto della proprietà, se essa stessa non è legittima, ed allora soltanto è legittima, quando le cose che si vogliono occupare non sono ancora proprietà d' alcuno; e secondariamente l' occupazione non è mezzo all' acquisto della proprietà esterna, se non quando l' occupante ha intenzione ed in qualche modo esternamente significa di volere unire a sè e far sua la cosa occupata, e di escluderne gli altri dall' uso e dal possesso. Dunque il diritto di proprietà esterna non può derivare dal fatto dell'occupazione, ma può bensì essere attuato per mezzo di questo o di altri fatti leciti ed onesti. — Nè si dica che nello stato di natura le cose erano di tutti, e che tutti così ora hanno come allora

avevano il diritto d'occuparle e d'impadronirsene, continuando i diritti primitivi di natura ad esistere anche nello stato sociale. Imperocchè sul primordio della società le cose esterne non erano già di tutti, ma *di nessuno*; e perchè di nessuno, potevano venire in proprietà del primo occupante: se fossero state di tutti, tutti, cioè ciaschedunο avrebbe avuto il diritto d' escluderne gli altri dall'uso e dal possesso: e per conseguente nessuno avrebbe potuto occupare le cose esterne; perchè supponendole di tutti, già erano in proprietà degli altri. A nulla giova soggiungere che il lavoro legittima l' occupazione; perchè il lavoro suppone sempre, ma non dà la proprietà, non potendosi esercitare se non intorno a quelle cose esterne che sono nostre: dunque il lavoro può essere indizio della fatta occupazione, ma non può per se stesso legittimare l' occupazione nè dare la proprietà della cosa occupata. — L'errore dei sistemi che ripetono il diritto di proprietà esterna dalla legge civile, si scorge manifestamente da ciò, che un tale diritto essendo una derivazione della legge morale ed una necessaria conseguenza della proprietà assoluta (§ 146), ha un' origine ed un fondamento assoluto, universale ed immutabile; ma qualsiasi legge civile è priva di questi tre caratteri; dunque non può dare origine nè produrre il diritto alla proprietà esterna. Il diritto di proprietà esterna fondandosi sull' esigenza dell' umana persona, si concepisce ed è di fatto anteriore alla formazione della civile società e di qualunque legge civile; dunque un cotale diritto non può essere un prodotto delle leggi civili, altrimenti l' effetto precederebbe la propria cagione e ne sarebbe maggiore, il che è assurdo. Le leggi civili, benchè non possano dare nè togliere il diritto di proprietà esterna, tuttavia essendo esse un' applicazione della legge morale possono e deggiono guarentirlo: per conseguenza evidentemente si scorge che le leggi civili suppongono bensì, ma non creano, non producono, nè concedono all'uomo il diritto di proprietà esterna. Dalle quali cose per legittima illazione conseguita, che il diritto di proprietà è anteriore allo stato di civile società; e perciò, come assurda, devesi rigettare l' opinione di coloro che pretendono derivare il diritto di proprietà dalla società civile o dal supposto contratto sociale (1).

---

(1) Le leggi civili non possono di certo dare nè togliere il diritto

152. Il diritto di proprietà esterna derivando da quelli di proprietà e libertà assoluta, che sono un diritto assoluto dell' umana persona, uguale e comune a tutti quanti gli uomini, anzi che ripugnare, pienamente si conforma al principio dell'uguaglianza civile; la quale esige che sia riconosciuto rispettato e protetto egualmente in tutti il diritto di proprietà. Cotalchè la proprietà è così strettamente collegata colla libertà politica e così intime ne sono le relazioni, che non si può rispettare od offendere l'una senza rispettare od offendere in pari tempo anche l'altra; e l'esercizio del diritto di una dipende dall'esercizio dell'altra e viceversa. La storia ci mostra che la libertà politica d'un popolo in tanto si svolge in quanto è rispettata la proprietà esterna degl'individui; per modo che il grado di una costituisce il giusto criterio per giudicare e misurare il grado dell'altra: e ci mostra eziandio che nei popoli schiavi e nei governi tirannici la proprietà esterna è privilegio di pochi, quando al contrario nei popoli liberi e nei governi moderati il diritto di proprietà è esteso egualmente a tutti i cittadini ed egualmente in tutti guarentito.

153. Dal fin qui discorso vien fatta palese la falsità di quella dottrina, che attribuisce allo Stato un diritto eminente

---

individuale di proprietà esterna; ma solo possono e debbono dirigerne e guarentirne l'esercizio. Dico in primo luogo *dirigerne l'esercizio;* perchè le leggi civili mirano ed hanno a loro scopo, più che altro, il bene comune della società; e in forza di questo loro scopo, nel mentre che non possono privare gl'individui del diritto di proprietà nè in guisa alcuna impedirgliene l'esercizio, possono e debbono impedire che con danno gravissimo della società rimangano infruttiferi e morti i grossi capitali dei privati, e possono e debbono ordinare che questi loro capitali, in quella porzione che sono sepolti e fuori d'uso o che sopravanza al consumo per la conveniente agiata e decorosa loro condizione, siano in qualche onesta ed utile maniera impiegati, ed impiegati a talento bensì e con lucro dei propietari privati ma sempre a vantaggio della comunanza civile. La difficoltà è riposta nel trovare il modo, nel temperare la disposizione e l'ordinamento che non leda il diritto individuale e solamente ne diriga l'esercizio, di guisa che questo sia bensì limitato nell'individuo ma ridondi senza suo danno in utile comune: se ciò è difficile, non è però impossibile

su tutte le proprietà dei cittadini, che è quanto dire un dominio una proprietà superiore da cui dipende come effetto dalla cagione la proprietà individuale. Lo Stato è di certo un essere morale e quindi personale, ma la personalità di cui è insignito, si trasfonde in esso dai membri che lo compongono: epperciò lo Stato è fornito bensì di speciali diritti, ma questi anzi che distruggere, debbono conservare e dirigere i diritti degl'individui. Imperocchè come lo Stato non può e non deve assorbire la personalità degl'individui che lo compongono, così non può e non deve distruggere nè togliere i loro personali diritti: ora il diritto di proprietà ha il suo fondamento nell' umana persona ed a questa compete indipendentemente dallo Stato: dunque lo Stato non può avere sulle proprietà dei cittadini un diritto eminente, e qualora s' arrogasse un cotale diritto offenderebbe la dignità personale dell' uomo e violerebbe il prescritto dalla legge morale. Il diritto di proprietà traendo origine dalla legge morale, in tanto dipende dallo Stato, in quanto può e dev' essere da questo guarentito, assicurato e diretto: ma se lo stato godesse d'un diritto eminente su tutte le proprietà dei cittadini, questi non più dalla legge morale ma dallo Stato avrebbero il diritto di proprietà

---

ed ho fede nel senno dei moderni legislatori che sapranno proporre, come frutto dei loro profondi studi nella giurisprudenza e nell'economia sociale, tali leggi che valgano a conciliare l'onesto coll' utile, il giusto col vantaggioso, il diritto degli individui col bene della società, la cui parte maggiore sono gli operai ed i braccianti bisognosi di lavoro per condurre onestamente la vita e promuovere coll' ordine la moralità sociale. Dico in secondo luogo *guarentirne l' esercizio;* perchè le leggi civili nel mentre debbono non opporsi ma conformarsi alle esigenze ed ai diritti sociali secondo gli ordinamenti dell'eterna giustizia, hanno debito rigoroso e solenne di tutelare i diritti dei privati, di ordinare e disporre in modo che questi per niuna guisa vengano lesi nei loro diritti, nè danneggiati o molestati nell'esercizio nell'uso e nella disposizione delle loro proprietà, e per conseguenza deggiono mirare ad impedire per quanto è possibile le frodi e gl' inganni nelle varie specie di trasmissione delle proprietà, decretando ed applicando severissime pene contro a *ladri d'ogni fatta* ed istituendo magistrati integerrimi alla retta amministrazione della giustizia.

esterna; lo Stato prevalerebbe sulla legge naturale e potrebbe togliere o concedere o modificare come e quando e a chi gli piace il diritto di proprietà: le quali cose sono false ed assurde. Inoltre porre o riconoscere nello Stato un diritto eminente su tutte le proprietà è lo stesso che costituirlo proprietario (se non colle parole, certamente col fatto) di tutte quante le cose degl' individui: e quindi è lo stesso che negare la libertà assoluta e la proprietà assoluta dell' umana persona: poichè se lo Stato ha un diritto eminente su tutte le proprietà dei cittadini, conseguita che nessun cittadino può usare a suo talento le proprie naturali potenze, secondochè giudica più vantaggioso a sè ed agli altri e più conforme al proprio ed altrui perfezionamento; e conseguita che nessuno può disporre come meglio crede delle cose proprie, non può liberamente adoperare la propria industria sulle proprietà acquistate per accrescerle e migliorarle nè può esercitarvi intorno ed a suo piacimento le arti, i traffici ed i commerci: cosicchè nessun cittadino potrebbe promuovere il perfezionamento di se stesso, della famiglia e della società, ed infine la barbarie e la miseria sarebbero inevitabili conseguenze di così fatta assurda dottrina. — Senonchè egli è pure necessario ben avvertire e ritenere per fermo, che il bene sociale avendo un' importanza maggiore dell'individuale, deve prevalere su questo senza misconoscerlo; epperciò la conservazione dello Stato, che guarentisce le proprietà dei cittadini, deve senza dubbio prevalere sulla conservazione d' un qualche loro bene particolare, come sarebbe la proprietà medesima: di quì risultano giustificate le contribuzioni. Se le contribuzioni considerate in sè stesse, cioè fatta astrazione dal fine per cui sono ordinate ed imposte, sembrano ingiuste e lesive delle proprietà legittimamente acquistate dei cittadini; considerate in concreto, cioè in relazione al fine per cui sono ordinate e vengono imposte, si scorgono evidentemente giustissime e quali mezzi necessarii alla conservazione dello Stato, all' acquisto del bene sociale, ed alla tutela dei medesimi cittadini e dei loro individuali diritti; perchè ell' è giusta e convenevole cosa che essi contribuiscano una piccola parte dei loro beni per la conservazione dei rimanenti. E per la stessa ragione agevolmente si scorge che quando alla conservazione ed al miglioramento della società sia necessaria la proprietà d' un qualche individuo, allora lo Stato può giovarsi

pel bene comune di tal proprietà; ma deve in pari tempo dare un' equa indennità all' individuo proprietario; poichè mediante quest' indennità non nega nè toglie, ma riconosce col fatto il diritto di proprietà nell' individuo e fa, come a dire, con esso uno scambio. Sovra gli accennati principii si fonda la legge di *espropriazione forzata per causa di pubblica utilità.*

Capo III.

DEL DIRITTO DI TRASMISSIONE.

154. I modi con cui s' acquista la proprietà d' una cosa altri sono *originari* ed altri sono *derivativi:* tanto gli uni quanto gli altri non sono che quel fatto lecito ed onesto, proprio od altrui, pel quale le cose esterne vengono a congiungersi colla nostra persona, vale a dire sono quel fatto per cui s' attua il diritto alla proprietà. I modi originari della proprietà esterna si riducono principalmente all'occupazione ed al lavoro. *L'occupazione* è quel fatto con cui prendiamo possesso d'una cosa che non appartiene ad alcuno, la convertiamo esclusivamente al nostro proprio uso e quindi la facciamo nostra: l' occupazione così intesa è un fatto ragionevole ed equo, e perciò onesto: perchè avendo Dio create le cose sublunari a beneficio dell' uomo ed avendole assoggettate al suo dominio, queste cose qualora non siano ancora passate all' uso o al dominio d' alcuno, cadono in proprietà di colui che primo le occupa, le rivolge al suo proprio uso, le unisce alla propria persona e le ritiene come sue. Il *lavoro,* come qui l' intendiamo, è il libero esercizio delle proprie naturali facoltà tanto spirituali quanto corporee, per cui l' uomo si studia di procacciarsi ciò che gli è necessario ed utile a conservare e perfezionare se stesso e gli altri: ora egli è fuor d' ogni dubbio che l' uomo pel lavoro non solo ottiene la proprietà del valore dell' opera sua, ma acquista il diritto alla mercede od ai frutti in qualche modo annessi alla sua medesima opera; perchè egli per mezzo del lavoro imprime sul prodotto dell' opera sua l' impronta della propria personalità. I modi derivativi, con cui s' acquista la proprietà delle cose esteriori, si riducono alla trasmissione.

155. La *trasmissione* è quel fatto, per cui il legittimo possessore d'una data cosa rinunzia alla proprietà della medesima trasmettendone in altri la proprietà ed il diritto: quattro sono i modi con cui si può trasmettere dall' uno nell'altro la proprietà di una cosa, cioè il *dono*, l' *abbandono*, il *contratto* e l' *eredità*. Il *dono* è un atto di liberalità, con cui il legittimo possessore d' una cosa attualmente e liberamente se ne spoglia per sempre, a fine di trasferirne la proprietà ed il diritto ad un' altra persona che l' accetta — L' *abbandono* avviene, allorquando il legittimo possessore di una cosa, volontariamente deliberando di non volerne più la proprietà, la lascia disgiunta da sè e se ne spoglia, ed un' altra persona occupa la stessa cosa abbandonata, se l' appropria e la fa sua; quindi è agevole scorgere il divario che passa tra l' abbandono e la *perdita*, ossia smarrimento d' una cosa — Il *contratto* si può definire: una convenzione libera fra due o più persone, in cui queste s' accordano in un comune volere e si obbligano di fare, o di non fare, o di dare una cosa. Nel contratto si distinguono la *validità* e la *moralità*. Quattro sono le condizioni necessarie alla validità del contratto: 1° il libero consenso delle parti: 2° la loro capacità di contrattare: 3° una cosa determinata come materia del contratto: 4° una causa lecita per obbligarli a vicenda. Ma potendo talvolta il contratto esser valido e non morale; perchè la validità riguarda più la parte estrinseca e la moralità la parte intrinseca del contratto, quindi è necessario indicare le condizioni essenziali alla sua moralità, le quali sono: 1° il contratto sia fatto secondo giustizia, cioè non offenda la propria dignità personale nè l'altrui: 2° la materia intorno a cui versa, sia cosa lecita ed onesta, e proprietà dei contraenti: 3° non vi sia dolo nè inganno di sorta: 4° abbia uno scopo di vantaggio comune e conforme al fine ultimo dell' uomo e della società: 5° proceda da onesta cagione ed abbia le condizioni necessarie alla sua validità. I contratti si distinguono in varie specie, fra le quali notiamo i contratti *unilaterali* ed i *bilaterali*, secondochè obbligano una sola od entrambe le parti reciprocamente, ed i contratti *gratuiti* ed *onerosi*, secondochè recano vantaggio puramente gratuito ad una delle parti od obbligano le parti a qualche condizione, che di comune accordo si sono imposta — L'*eredità* vien definita: la successione d'una persona nei diritti e negli

averi d'un' altra persona, che si è resa defunta. La successione ereditaria può aver luogo in due maniere, cioè o in forza d'una volontà espressa in vita dalla persona che si è resa defunta, oppure in forza degli ordinamenti della legge civile: nel primo caso la successione dicesi *per testamento*; nel secondo chiamasi *ab intestato*. Il *testamento* è quell' atto libero e volontario, di sua natura revocabile, con cui un legittimo possessore dichiara quali siano le persone, che egli intende e vuole che gli succedano nei diritti e nelle proprietà de' suoi beni dopo sua morte. L' eredità *ab intestato* è regolata dalle leggi civili su questa norma generale: = che i beni d' una persona defunta debbano passare in proprietà dei parenti a lei più prossimi =. Questa norma si fonda sulla più giusta e più ragionevole presunzione o presupposizione della volontà del proprietario; e la legge civile, che regola questa specie d' eredità, interpreta la legge naturale e l'applica ai casi particolari.

156. Pertanto il diritto di trasmissione non è altro che l' esercizio dello stesso diritto di proprietà esterna e consiste nell'attuazione di quella libertà giuridica, per cui il legittimo possessore d'una cosa può disporne a suo piacimento e come e quando vuole: di guisa che esso è una conseguenza necessaria del diritto di proprietà e direttamente ne deriva. Imperciocchè come dal diritto di proprietà assoluta nasce direttamente il diritto di proprietà esterna, così da questo diritto necessariamente deriva quello di trasmissione: infatti per niun modo si può concepire il diritto di proprietà senza quello di trasmissione; perchè una proprietà che non si potesse trasferire in altri o che fosse ristretta nei soli ed angusti limiti dell'uso personale, non sarebbe proprietà. Laonde manifestamente si scorge che il diritto alla trasmissione deriva dal diritto alla proprietà: la qual cosa vien comprovata dalle funeste conseguenze, che deriverebbero dal riconoscere il diritto alla proprietà e non volere ammettere ad un tempo quello alla trasmissione della stessa proprietà.

157. Fra i sistemi, che negano il diritto alla proprietà è da notare specialmente il comunismo, e fra quelli che negano il diritto alla trasmissione è da ricordare segnatamente il socialismo. Col nome di *comunismo* comprendiamo tutte quelle teorie proposte dagli antichi e dai moderni che negando ogni dovere

ed ogni diritto all'individuo, non ammettono altra proprietà se non quella puramente *collettiva* o *comune*, e negano affatto sotto qualsiasi titolo qualunque specie di proprietà individuale. Tante forme, ossia tanti sistemi di comunismo si possono distinguere, quanti furono i sedicenti riformatori dell' umanità, autori di nuove utopie. Fra le moderne utopie sono notissime quelle di Saint-Simon, di Carlo Fourier, di Roberto Owen. — Col nome di *socialismo* comprendiamo tutte quelle proposte riforme sociali, che ammettono bensì una larva di proprietà negl' individui, ma negano loro il diritto alla trasmissione delle proprietà acquistate ed in ispecie quello della trasmissione ereditaria. Il socialismo è anch' esso moltiforme, ma a scanso di confusione lo distinguiamo solamente in *esaltato* ed in *temperato*, secondo che nega affatto, o soltanto restringe e modifica più o meno il diritto alla trasmissione. Tutti quei moderni intemperanti economisti, che nei loro progetti di riforma sociale ebbero di mira più l' utile dei privati o l' interesse dello Stato che la giustizia, si possono annoverare tra i fautori del socialismo. Evvi una specie di socialismo che s' immedesima totalmente col comunismo, e che *socialismo* i suoi autori l'addimandano per la potissima ragione che per esso vuolsi ricostruire l' edificio sociale.

158. Alla confutazione del comunismo, qualunque ne sia la specie e la forma, egli è necessario distinguere in esso la parte che comprende i principii stabiliti e lo scopo decantato a cui dicono d' intendere i socialisti colle loro teorie, dalla parte che comprende i mezzi proposti al conseguimento di questo scopo, ma che invece riguarda il fine occulto delle teorie medesime, il qual fine trapela dagli stessi mezzi proposti. Premessa questa distinzione, diciamo che la prima parte considerata in sè stessa è od almeno può essere per un qualche rispetto giusta e santa; ma al contrario la seconda parte è falsa, assurda, tirannica, opposta alla natura e dignità della umana persona, ed affatto impossibile ad effettuarsi: e perciò devesi con tutte le forze combattere il comunismo. Imperocchè: 1° è *falso*, perchè fa derivare tutte le miserie che pesano sull'umanità negli attuali ordini sociali dalla ricognizione dei doveri morali religiosi e civili, e dai diritti che vi corrispondono; ond' è che il comunismo nega tutti in fascio i doveri ed i diritti dell'uomo: 2° è *assurdo*, perchè pretende di ri-

costituire l' edifizio sociale e di stabilire l' ordine sul più brutale disordine e sulla sfrenatezza delle più basse passioni, e togliendo a queste ogni freno pretende di raggrupparle di associarle ed armonizzarle insieme: 3° è *tirannico*, perchè nega affatto ogni specie di libertà negl' individui, esigendo da questi una cieca obbedienza ed una servitù ai nuovi ordinamenti sociali e considerandoli come semplici ed insensati strumenti della gran macchina sociale, che essi comunisti sognano di fabbricare: 4° è *opposto alla dignità dell' umana persona*, perchè nel comunismo il governo è tutto ed invece l' individuo è nulla, essendo questo come un automa, che materialmente ubbidisce e serve agli ordini dei governanti; e perchè nel comunismo cessano affatto le libere relazioni degli uomini fra di loro, cessa ogni dovere ed ogni diritto, i figliuoli non sono più legati ai loro parenti, non più nascono al padre ed alla famiglia, ma soltanto alla società, cioè alla comunanza; e quindi toglie ai parenti il dolce e sacro dovere d' educare ed allevare la loro prole, e questa addiviene proprietà comune, cioè del corpo sociale: 5° finalmente è *impossibile*, perchè le basi del comunismo si fondano sulla più brutale servitù dell' uomo, sul predominio delle più schifose passioni, e sulla negazione della legge morale di ogni dovere e d' ogni diritto. Inoltre a meglio mostrare l' assurdità del comunismo e di quanti altri sistemi negano il diritto di proprietà esterna, crediamo opportuno aggiungere le seguenti osservazioni: 1° cosiffatti sistemi ripugnano all' umana natura ed al senso comune, perchè l' uomo porta seco fino dalla nascita un istinto naturale ed un bisogno incessante di totale diritto, e perchè quelle parole *mio* e *tuo*, le quali ad ogni istante risuonano sulle labbra di tutti, sono una testimonianza irrefragabile del senso comune intorno il diritto della proprietà: 2° rendono impossibile ogni mezzo per soccorrere ai molteplici e sempre nuovi bisogni della propria conservazione e per promuovere il perfezionamento morale, intellettuale ed economico tanto negl' individui quanto nella società; chiudono il passo alle scienze, alle arti belle e ad ogni industria e commercio; ed impediscono l' incremento della civiltà e l' appagamento dei più dolci e santi affetti: 3° contraddicono alla libertà naturale dell' uomo, il cui esercizio non può sussistere senza il diritto alla proprietà, ed ingenerano una dura barbarie ed una estrema miseria; cotalchè

l'uomo con tutte le sue più sublimi potenze, con tutti i suoi più nobili affetti addiverrebbe di condizione inferiore ai bruti: dunque qualsiasi sistema che neghi il diritto di proprietà esterna è falso ed assurdo.

159. Il socialismo, come viene da noi inteso, in tanto è da riputarsi falso ed assurdo, in quanto nega e restringe il diritto alla trasmissione delle proprietà: imperocchè ammesso nell' uomo il diritto alla proprietà esterna, è necessario riconoscere la facoltà di trasmettere in altri la proprietà medesima, essendo manifesto non potersi dire vera *proprietà* d' una cosa esterna quella, che non può essere liberamente trasmessa in altri; dunque il socialismo e tutti gli altri sistemi che negano il diritto alla trasmissione, involgono una contraddizione. Inoltre negato il diritto alla trasmissione, ne deriverebbero le più funeste conseguenze; perchè: 1° l'uomo non potrebbe sovvenire alle proprie ed alle altrui necessità, scambiando i frutti dell'opera sua con quelli dell'opera altrui: 2° sarebbe costretto ad esercitare tutte le arti, tutti i mestieri, tutte le industrie per sopperire a' suoi più urgenti bisogni, il che ripugna: 3° riuscirebbe impossibile ogni utile risparmio, ogni sforzo magnanimo ed ogni generosa impresa all' altrui vantaggio: 4° infine l'egoismo sarebbe l'unico motore delle umane azioni. Dunque il diritto alla trasmissione delle proprietà è una esigenza economica e morale dell' individuo, della famiglia e della società umana; epperciò il socialismo e tutti gli altri sistemi che negano il diritto alla trasmissione delle proprietà sono falsi ed assurdi.

SEZIONE TERZA.

DEI DOVERI E DIRITTI SOCIALI.

Capo I.

DELLA SOCIETÀ IN GENERE

E DELLA UNIVERSALE IN ISPECIE.

Articolo Primo.

Dell' umana socievolezza.

160. Chiamasi *sociabilità* o *socievolezza* quella naturale tendenza dell' uomo ad unirsi in società co' suoi simili. Molte sono le prove che dimostrano il fatto di questa naturale tendenza; ma noi a causa di brevità ci contenteremo di indicarne soltanto le seguenti. La naturale socievolezza dell' uomo ad evidenza viene provata: 1° dai sentimenti di simpatia e di benevolenza che di continuo si manifestano in noi verso i nostri simili. 2° da quell' istinto naturale che c' inclina, ci guida, c' invita ad unirci in compagnia ed in comunanza coi simili nostri; cotalchè in forza di questo istinto fanciulli ci uniamo cogli altri fanciulli, e fatti adulti siamo tratti ad unirci cogli altri adulti simili a noi: 3° dalla stessa facoltà della parola, la quale ci sarebbe affatto inutile e per niun modo potrebbesi attuare, se noi non fossimo naturalmente inclinati a vivere in società coi simili nostri, se non avessimo a manifestar loro i nostri pensieri, affetti e bisogni: 4° dal desiderio che esperimentiano dentro di noi stessi di mettere in comune cogli altri uomini l'opera nostra, le nostre scoperte ed invenzioni: 5° da quella insaziabile ed innata curiosità di sapere o di conoscere sempre nuove cose, che più o meno in tutte le età si manifesta, e per cui l' uomo è naturalmente inclinato ad interrogare i suoi simili: 6° dalla medesima perfettibilità, che in questa vita costituisce un carattere essenziale dell'umana perso-

na ed arguisce necessariamente la socievolezza, da cui per niun modo può essere scompagnata e senza di cui non si potrebbe svolgere nè compiere: 7° dalle naturali necessità dell'uomo, le quali si manifestano in tutte le età, richiedono l'altrui soccorso ed abbisognano necessariamente della società: 8° dalla storia che ne attesta come un fatto il più luminoso la naturale tendenza degli uomini in ogni tempo ed in ogni luogo di unire insieme le loro forze per soccorrere alle loro urgenti necessità, per provvedere ai loro bisogni e procacciarsi un bene comune; e gli stessi selvaggi si uniscono fra di loro alla comune difesa: 9° finalmente, l'assoluto dovere imposto all'uomo dalla stessa legge naturale d'amare i suoi simili, di volere il loro bene e di promuoverlo, accenna evidentemente che l'uomo è di sua natura inclinato a vivere in comunanza, cioè in società con i suoi simili, verso i quali ha molti e gravi doveri da compiere. Dunque l'uomo è naturalmente socievole, e la società nel mentre che è una necessità dell'umana natura, costituisce altresì un morale dovere.

Articolo Secondo.

Della Società naturale.

161. La società considerata in genere si può definire: = l'unione degli uomini cospiranti ad uno e medesimo fine conosciuto e voluto =: e perciò non può trovarsi vera società che fra esseri forniti d'intelligenza e di volontà essendo sue condizioni: 1.ª *unità di fine* 2.ª *armonia d'intelligenze*: 3.ª *concordia di voleri e coordinazione di mezzi* (1). Il fine della

(1) « Due sono le facoltà essenziali della natura intelligente: facoltà di conoscere, facoltà di volere. La prima le dà il principio dell'essere morale, la seconda lo conduce a compimento. Se dunque troviamo un vincolo che leghi queste due facoltà avrem trovato il principio di unità per legare gli esseri morali. Ora ognun sa che la facoltà di conoscere non può essere legata se non dal vero, la facoltà di volere dal bene. Dunque ogni qual volta molti esseri morali

società non può essere altro che un bene o necessario, o conveniente a tutti gl' individui che la compongono. Quattro specie di società si possono distinguere: la *naturale*, detta anche *universale*, la *religiosa*, la *domestica* e la *civile*. — La società essendo l' unione di più individui intelligenti e liberi, cospiranti al conseguimento d' un fine, necessariamente dà origine a nuovi doveri ed a nuovi diritti; perchè come corpo morale e persona collettiva non potrebbe sussistere nè concepirsi senza mutui legami, che moralmente stringano insieme i membri di cui è composta e l' autorità che la regge e la rappresenta; siffatti legami sono appunto i doveri ed i diritti sociali. I *doveri sociali* sono quelli che ha l' uomo verso la società e la società verso gl' individui che la compongono; i quali doveri nascono dal carattere sociale, onde l' uomo è investito in ragione delle sue reciproche relazioni colla società di cui è membro. S' addimandano *diritti sociali* quelli che corrispondono ai doveri sociali e ne scaturiscono. Ora come la società umana si fonda sulla mutua benevolenza e sulla giustizia, così i doveri sociali hanno a base questo principio fondamentale: = Ogni uomo, cioè ogni socio deve concorrere per quanto può all' effettuazione del bene sociale =: e così pure i diritti sociali vengono basati su quest' altro fondamentale principio: = ogni uomo, cioè ogni socio tanto può

---

diretti dalla cognizione di un vero istesso saranno moralmente necessitati a voler concordemente conseguire quel bene che in lui conoscono, potrem dire esservi *unità* fra di loro. Unità di fine derivante da unità di cognizione, producente unione di volontà, ecco la idea essenziale di società. Togliete uno dei tre elementi, la società è perduta: fate che cinquanta eruditi si affatichino a trovare l' interpretazione di un papiro: tutti lo conoscono, tutti hanno per fine l' interpretarlo; ma se a questo fine non congiungano le lor volontà manifestandosi reciprocamente i loro intenti in modo che ne risulti *un intento comune*, niuno dirà che sia formata fra di loro una società. La *comunanza* non solo di obbietto, ma anche di intento è quella propriamente che compie l' essere sociale, facendo sì che il fine non sia più dei singoli ma della comunità; talchè niuno possa arrogarselo se non comunicandolo cogli altri, bramando e procacciando per essi ciò che brama e procaccia per sè ». Taparelli, Saggio Teoretico ecc. pag. 139.

partecipare al bene sociale, quanto da parte sua ha concorso e concorre ad effettuarlo =. Il diritto sociale si può definire: = la facoltà che compete all' uomo, cioè al socio d' usare dei mezzi proprii della società, di cui fa parte, per conseguirne il fine. = I diritti sociali si distinguono in *interni* ed in *esterni*: i diritti sociali interni si suddividono in *privati*, che regolano le relazioni degli uomini fra di loro, ed in *pubblici*, che regolano le relazioni della società co' suoi membri e viceversa: i diritti sociali esterni sono quelli, che regolano le relazioni esterne della società e dei membri che la compongono.

162. La società naturale non è altro che l' unione degli uomini fra di loro in forza della stessa loro naturale socievolezza a fine di conseguire il bene comune. Nella società naturale si distinguono due elementi, l'uno *essenziale*, e l'altro *accidentale*; l' elemento essenziale consiste in quel naturale ed innato assoluto dovere, per cui tutti gli uomini sono obbligati ad usare gli uni cogli altri, cioè reciprocamente a benevolenza ed a giustizia: l' elemento accidentale consiste nell' applicazione di questo universale dovere ai casi particolari, cioè più a questo che a quell' individuo ed in tale o in altra contingenza. Ciò premesso, diciamo che la società naturale, avuto riguardo al suo primo elemento, è *obbligatoria;* imperocchè l' uomo di sua natura è socievole e perfettibile; come socievole deve seguire la vocazione di sua natura, epperciò gli è imposto da questa il comando d' amare e rispettare i suoi simili; come perfettibile deve promuovere con ogni sforzo il proprio perfezionamento, epperciò è obbligato a giovarsi di quei mezzi che dalla stessa natura gli vengono somministrati per acquistare sempre nuove perfezioni: ma fuori della società l' uomo non può compiere questi suoi innati ed assoluti doveri, che dalla stessa sua natura gli vengono imposti. Dunque la società naturale è obbligatoria, siccome quella che s' estende a tutti quanti gl' individui del genere umano, e che per questo rispetto prende anche il nome d' *universale;* cotalchè la naturale od universale società si può riguardare e come un dovere morale e come una tendenza e bisogno dell' umana persona. Il fine al cui conseguimento l' uomo naturalmente s' unisce co' suoi simili, è sempre un bene dell' umana natura: ma il bene dell' umana natura è la *felicità*, perchè questa è il termine delle tendenze e dei

bisogni dell'uomo: dunque il fine della società naturale od universale è la felicità dell'uomo; per fermo che la felicità è la continua tendenza ed incessante bisogno dell'umana natura.

163. La società naturale od universale, fatta astrazione da ogni aiuto che dalla religione e dalla civiltà può avere, è incapace per sè sola di soccorrere ai bisogni e d'appagare le tendenze dell'umana natura, vale a dire è incapace nel presente ordine di cose d'effettuare la felicità, suo fine; dunque devesi riputare imperfetta. La perfezione d'una società qualunque si giudica dalla sua attitudine e sua proporzione col fine a cui tende, e quest'attitudine e proporzione non in altro consistono che nella capacità di conseguire il bene sociale, che ne è il fine. Ma così fatta capacità, cioè tale attitudine e tale proporzione nella società naturale si scorgono limitate di troppo ed estremamente difettose. Imperocchè l'umana natura essendo corrotta, e per conseguente disordinate e guaste le naturali potenze dell'uomo, non basta da per se sola a promuovere negl' individui unità di fine, armonia d'intelligenze, concordia di voleri e coordinazione di mezzi; essendo che a queste essenziali condizioni della perfezione della società naturale si oppongano le passioni, da cui è travagliato l'animo umano, e per cui il sentimento della benivolenza è soffocato dal disordinato amor proprio ed alla giustizia subentra la forza; e perchè la legge naturale manca in questa vita d'una sufficiente ed efficace sanzione. Dunque la società naturale da per sè sola non è capace al conseguimento del fine a cui tende; e perciò con tutta ragione devesi riputare imperfetta: la quale imperfezione s'estende e ravvisa su tutti quanti gli ordini della società universale, quando questa non abbia altri fondamenti altri vincoli altri mezzi che quelli che vengono dalla sola umana natura. — Ciò nulla di meno all'imperfezione della società naturale soccorre il Cristianesimo, che in forza della sua dottrina morale e religiosa e della grazia divina, ond'è presidiato, operò la restaurazione della società non meno che la riforma della famiglia e dell'individuo; concossiacchè il Cristianesimo avendo proclamato il grande e veramente divino precetto del reciproco amore, in cui s'identifica quello della mutua giustizia e per cui la legge naturale acquista maggior forza ed efficacia, l'uomo non possa più essere straniero all'uomo in qualunque angolo della terra si trovi. Laonde ad evidenza apparisce che il Cri-

stianesimo riformò e riordinò la società naturale od universale, e così mettendola in proporzione col fine a cui tende, la rese eziandio atta e capace ad effettuare in qualche modo quaggiù in terra quella felicità, che è la tendenza incessante ed il bisogno continuo dell' umana natura, e che è nunzia e foriera della beatitudine celeste della felicità piena perfettissima ed imperitura. Se nella società pagana la filantropia, cioè l' amore universale si restringeva negli angusti limiti della speciale società di cui l' uomo faceva parte; invece il Cristianesimo impose il comando dell' amore universale e lo estese a tutti quanti gl' individui dell' uman genere, di guisa che la società universale venne per esso talmente restaurata ed indirizzata, che sebbene non sia finora pienamente perfetta, pure grado grado si avanza verso la massima perfezione e si riduce all' unità, principio e fine del genere umano.

Articolo Terzo.

Del Diritto internazionale.

164. Dalle quali cose riesce agevole conoscere il perchè la società universale prenda soventi volte anche la denominazione di *umana famiglia:* la quale però non esclude, ma anzi comprende ed abbraccia quali sue proprie membra i molti popoli, che sono dispersi su tutta quanta la superficie della terra e costituiscono le diverse nazioni. Le nazioni diverse sono membra della grande famiglia umana, sono società particolari inchiuse e contenute sotto l' universale, come le specie nel genere e le parti nel tutto; e considerate in quanto sono o possono essere in relazione fra di loro, danno luogo ad una nuova specie di *diritto;* il quale si fonda su quel reciproco amore di tutte quante le nazioni, che in sostanza è lo stesso amore universale (che riguardato per questo speciale rispetto prende il nome d' *internazionale*), fondamento e base principalissima dell' universale società, posto in germe dentro di noi dalla stessa natura, ridesto riordinato ed inculcato dal Vangelo, ed in forza di cui le nazioni sono fra di loro amiche e tutti quanti gli uomini sono a vicenda fratelli. E di vero, la nazione sic-

come società di persone è un'essere morale, vale dire ha essa pure il carattere della personalità; e però ha una morale esigenza, un assoluto diritto di essere dalle altre nazioni rispettata e praticamente riconosciuta nell' ordine suo; giacchè non altrimenti dalla personalità delle nazioni nascono gli speciali loro diritti, che dalla personalità degli individui traggono origine i diritti individuali. Il complesso degli speciali diritti, tanto assoluti quanto relativi, che sono propri delle nazioni considerate in quanto sono in mutuo e reciproco rapporto fra di loro, costituisce il *diritto internazionale:* il quale importa anzi tutto il rispetto all' *esistenza e costituzione politica* e il rispetto all' *indipendenza e libertà* delle nazioni. Come il principio fondamentale e regolatore delle relazioni degli uomini fra di loro è riposto nella mutua benivolenza e nella giustizia, così pure nella mutua benivolenza e nella giustizia consistere deve il principio fondamentale e regolatore delle relazioni di due o più nazioni fra di loro. Se non che è da notare e ben ritenere che le relazioni tra popolo e popolo, nazione e nazione, società e società non si puonno esercitare che dai rispettivi governi che le rappresentano e ne sono la forza e la vita, qualunque ne sia la forma o costituzione politica. Per tanto si potrebbe proporre la seguente formola più esplicita, come principio fondamentale del diritto internazionale: una nazione deve trattare colle altre nazioni riconoscendone l' esistenza e costituzione politica, rispettandone l' indipendenza e promovendone la felicità, come vorrebbe che fosse riconosciuta la propria esistenza e costituzione politica, rispettata la propria indipendenza e promossa la propria felicità (1). — Ciò premesso,

(1) « Questa prima idea dello amor *internazionale* ci fa comprendere quale esser debba la base delle deliberazioni sociali quando una società si pone a contatto con altre. Ella dee 1. dal canto suo esaminare se le condizioni particolari di associazione con esse, perfezionando la sua esistenza politica la porranno in istato di far il bene dei suoi, come ne ha dovere civico. 2. Se le condizioni medesime contribuiranno a perfezionare politicamente la società alle quali si stringe, sì che le loro autorità volgansi in pro e non in danno degli individui loro associati: nel che consiste la precipua differenza dell'amore fra individui dall'amore fra società, nata dalla natura delle *persone* associate; imperocchè nella per-

sere rispettate nell'essere loro e nella loro indipendenza, ed hanno assoluto dovere di promuovere il bene delle altre come il proprio. Nè da ciò è lecito inferire che una nazione abbia diritto di ingerirsi, intromettersi, frammischiarsi ed *intervenire* nei fatti interni d' un' altra sotto pretesto e con lo specioso titolo di promuoverne il bene e tutelarne la conservazione politica: la qual cosa ripugna all' immutabile legge della giustizia ed offende il diritto internazionale; perchè torna a gravissimo danno dell' altrui sovranità, indipendenza, e libertà sociale e politica. Ogni nazione, in quanto è società concreta e costituita, ha in se stessa essenzialmente un principio ordinatore che la informa e che è la stessa sua propria autorità sovrana ed indipendente: ora chi è sovrano ed indipendente non può secondo giustizia dipendere da alcuno nè soggiacere a chi è simile ed uguale a sè: dunque nessuna nazione (sovrano o governo) ha diritto d'*intervenire* nei fatti interni d'un'altra nazione in cui abbia forza e vigore un' autorità qualunque. Le ragioni dei rapporti tra nazione e nazione essendo identiche con quelle dei rapporti tra individuo e individuo e tra famiglia e famiglia, quantunque in tanto abbiano importanza e gravità maggiore in quanto la società è da più dell' individuo, evidentemente apparisce che come un individuo od una famiglia non può intromettersi nei fatti d' un' altro individuo o d' un' altra famiglia senza lederne i diritti, salvo il caso in cui sia minacciata la di lui o la propria esistenza, così nessuna nazione ha diritto d' *intervenire* negli affari interni d' un' altra, se non per la propria o la di lei *vera* e *legittima* difesa. Per fermo che ogni nazione ha diritto assoluto di reggersi e governarsi con quelle istituzioni che meglio si attemperano alla sua indole, al suo genio ed al grado di sua civiltà, che sono più proporzionate, più atte e più efficaci al conseguimento del bene sociale, che maggiormente promuovono il triplice perfezionamento negli individui, e che siccome le migliori e più conformi ai bisogni della nazione ed all'esigenza dei tempi sono riconosciute, desiderate, richieste e volute dai più, non che di numero, di autorità e di capacità: il qual diritto dev'essere rispettato riconosciuto e guarentito dalle altre nazioni. Egli è in forza soltanto di questo assoluto diritto che vengono legittimati e giustificati i cambiamenti degli ordini politici nelle nazioni e i mutamenti di forma nei loro governi: siffatti mutamenti e cambiamenti

in una nazione sono l' esercizio d' un suo assoluto diritto, riguardano il suo proprio bene senza ledere punto il diritto delle altre; ed allora solamente sono duraturi e fecondi dei migliori risultati quando hanno di mira il bene sociale o nazionale; ed al contrario sono funesti e rovinosi quando hanno di mira il bene individuale e non quello della nazione, e quando son parto di fazione di setta e di partito. La natura delle umane cose è tale, che non puonno mutarsi e cambiarsi ad un tratto, come d' un salto, ma per gradi, nè succedersi senza difficoltà resistenze ed ostacoli dalle parti avverse: ond'è che nei mutamenti politici si osserva sempre e naturalmente un *contrasto* un' opposizione tra gli ordini antichi ed i nuovi; ed allora gli ordini nuovi prevalgono sugli antichi e il loro contrasto non è duraturo nè pernicioso e funesto, quando sono una vera esigenza nazionale e la nazione è preparata a riceverli. Che se il contrasto inevitabile vogliasi domandare *discordia*, e la discordia *morbo sociale;* ciò nondimeno questo morbo non potrà mai dirsi una *peste* nè sarà mai capace d'infestare le altre nazioni amiche, se il mutamento degli ordini politici o la politica ricostituzione è una vera esigenza della nazione ed un vero bene sociale, e se le altre nazióni non si trovano nelle medesime contingenze: in questo caso la discordia o contrasto non è già un morbo od una peste sociale, ma piuttosto è da riguardarsi come una benefica crisi dopo lunga malattia della società, per passare ad una vita sana, vegeta, gagliarda e robusta che prima non aveva e che ora si sforza di acquistare col mezzo di quei mutamenti e cambiamenti politici. Dunque niuna nazione può *intervenire* in un' altra, che voglia mutare le proprie istituzioni politiche, senza offenderne manifestamente gli assoluti diritti: di qui ognuno discerne, che 'l *principio del non intervento* è un legittimo portato del diritto internazionale riconosciuto e proclamato dalla moderna civiltà.

166. Tra nazioni e nazioni possono alcune volte nascere contese sui reciproci diritti, ma nessuna ha giusto e legittimo titolo di deciderle tutte colla forza, perchè nessuna è superiore all' altra, e nessuna ha diritto di costituirsi giudice competente di ciò che meglio convenga al bene della società universale. Ogni nazione ha soltanto il diritto di respingere con la forza gli assalti ingiusti delle altre nazioni, o l' occupazione

antica o recente del proprio territorio da parte delle altre nazioni a danno gravissimo della propria esistenza politica e della propria sovranità indipendenza e libertà; perchè in questi due casi l'uso della forza non ha altra mira che la propria difesa, la difesa cioè dell'essere proprio e di tante esistenze innocenti. Il perchè ci è forza affermare che la sola guerra *difensiva* è giusta e legittima, e che ogni altra guerra aggressiva od offensiva, qualunque ne sia o possa essere il motivo o il pretesto, è sempre illegittima ed ingiusta; giacchè contro giustizia e contro ogni legge morale è e sarà sempre la destruzione della personalità umana. Le questioni di reciproco diritto non si hanno a sciogliere con la forza; perchè nella lotta la vittoria non è sempre della nazione o del popolo per cui sta il diritto, ma della nazione e del popolo che ha eserciti e flotte maggiori e migliori: ed accade purtroppo di sovente che nazioni agguerrite forti e valorose abusando della loro potenza si facciano a sostenere una causa ingiusta; la sola causa dell' umanità e della giustizia può in alcuni casi legittimare l'uso della forza. Io mi sò bene che molti pubblicisti osano asserire essere la guerra sempre giusta utile e necessaria: l' economia politica o sociale può essere bensì materia di diritto internazionale ma non mai il diritto e la giustizia puonno essere materia di economia politica e sociale: la giustizia non può essere complice della forza, nè confusa coll'utile; e la guerra non può esser giudicata come si giudica d' un mercato e d'una fiera.

Articolo Quarto.

Dell' Associazione.

167. S' addimanda *associazione* l' unione d' un certo numero di persone cospiranti insieme all' acquisto ed alla produzione d' un qualche bene di comune vantaggio. Tante specie di associazione si possono distinguere quante sono le specie di beni, all' acquisto ed alla produzione dei quali possono gli uomini insieme accordarsi e cospirare. Quindi l' associazione prende il nome di *scientifica, artistica, industriale*, di *mutuo soccorso* ecc., secondo che il bene a cui mira riguarda le scienze, le arti, le industrie, i traffici, il reciproco aiuto ecc. Avuto riguardo alle condizioni onde viene costituita l' asso.

ciazione, questa può essere *temporanea*, o *perpetua*, *volontaria* od *obbligatoria*. — Il fine dell' associazione non deve essere altro che un *vero bene*, il quale, quantunque non necessario ma solamente utile ai soci, non deve mai opporsi a quello della società: perciò conseguita che il fine dell' associazione deve essere sempre lecito ed onesto. — Le associazioni partecipano della natura della società, ed a somiglianza di questa hanno un'essere proprio particolare e distinto, ma astratto: cotalchè sono altrettanti corpi morali, forniti d' una propria sussistenza ed aventi una natura loro propria; perchè hanno un fine particolare a cui tendono per una propria direzione ed operazione. Ciò nulla di meno l' associazione non si può confondere colla società, ma per molte ragioni l'una dall'altra si distingue e grandemente differisce: 1. la società ha per iscopo un fine universale, non solo buono in sè e vantaggioso a tutti, ma eziandio necessario: l'associazione invece ha un fine particolare, utile bensì ai soci, ma non necessario a tutti gli uomini: 2. la società è costante, stabile ed indipendente nell' essere suo dagli individui che la compongono, i quali non possono scioglierla: l' associazione al contrario è mutabile, peritura e varia secondo le circostanze dei tempi dei luoghi e delle persone, ed è dipendente nell' essere suo dai socii, i quali come la compongono e formano, così la possono sciogliere: 3. la società si estende a tutti quanti gli individui del genere umano: l' associazione invece si estende soltanto ad un certo e limitato numero d' individui: 4. la società non può e non deve mai sacrificarsi a vantaggio dell' associazione; all'opposto l'associazione può e deve all' uopo sacrificare se stessa pel meglio della società: 5. infine l' autorità sociale può e deve dirigere le singole associazioni e limitarne i diritti, affinchè esse non s'oppongano, ma giovino al bene comune e pubblico: invece le singole associazioni non possono rivolgere al loro proprio vantaggio la società, in cui si trovano ed a cui deggiono essere subordinate.

168. Egli è agevole dimostrare essere l' uomo di natura sua fornito del diritto all' associazione. Imperocchè l'uomo ha dalla natura il diritto di soccorrere e provvedere ai propri bisogni con mezzi leciti ed onesti; ma fra suoi svariatissimi bisogni molti sono quelli a cui non può soccorrere e provvedere se non per mezzo del concorso ed aiuto altrui; dunque

ha dalla natura il diritto di giovarsi del concorso ed aiuto altrui per provvedere e soccorrere ai propri bisogni: ma l'uomo non può giovarsi del concorso ed aiuto altrui a questo fine se non associandosi cogli altri suoi simili: dunque ha dalla natura il diritto d'associarsi co' suoi simili per soccorrere e provvedere ai propri bisogni. Arrogi, che non potendo la società soccorrere e provvedere ai molteplici individuali bisogni degli uomini che in sè comprende, nè questi potendo da per sè soli ed individualmente promuovere il proprio perfezionamento morale intellettuale ed eudemonologico, è necessario riconoscere nell'uomo un naturale ed assoluto diritto di soccorrere ai propri bisogni e di promuovere il proprio triplice perfezionamento per mezzo dell'associazione, che è quanto dire associandosi co' suoi simili in particolare consorzio nel seno della società in cui vive. Molte sono le ragioni e moltissimi i fatti che comprovano questo diritto, e che noi a causa di brevità tralasciamo. — Il diritto all'associazione non deve giammai trovarsi in opposizione ad un più grave dovere, quale sarebbe di non ledere i diritti altrui; quindi viene di necessità circoscritto entro alcuni giusti limiti, dei quali indichiamo i seguenti: 1. L'associazione deve essere subordinata alla società: 2. Deve essere soggetta alle leggi sociali: 3. Deve avere un fine lecito ed onesto, ovvio e palese, e non già occulto e segreto. 4 questo stesso fine deve essere conforme al fine naturale ed alla dignità morale dell'uomo: 5. Finalmente l'associazione non deve imporre ai soci, che la compongono, obblighi insopportabili, nè ingiusti nè immorali. Quando l'associazione oltrepassi questi ed altri limiti di simil fatta (siccome si è verificato di molte società secrete), allora cotal associazione anzi che essere l'esercizio d'un naturale diritto, devesi riputare un deplorabile abuso di questo ed una gravissima violazione dei più sacri doveri; perchè offende la legge morale fonte e principio d'ogni umano diritto.

Capo II.

Della società religiosa.

169. La società religiosa si può definire l'unione degli uomini fra di loro e con Dio mediante una fede comune a fine di porgere a Dio medesimo un culto grato ed accetto. La

società religiosa è un bisogno dell' uomo, ed insieme un dovere ed un diritto entrambi assoluti. Nella società religiosa si distinguono tre caratteri essenziali, che sono l'*unità*, l' *universalità* e la *giustizia* o *santità*: 1° La società religiosa è essenzialmente *una*; perchè uno è Dio ed una la verità, epperò uno dev' essere il vincolo della fede della speranza e dell' amore, pel quale gli uomini si uniscono fra di loro a fine di porgere a Dio un medesimo culto religioso e di conseguire una e medesima eterna beatitudine: 2° È *universale*; perchè si estende a tutti i tempi ed accoglie in sè tutti quanti gli individui del genere umano, con cui ebbe principio: 3° È *giusta*; perchè quaggiù in terra promuove negli uomini la costante volontà di riconoscere praticamente Dio e l' uomo nell'ordine loro, e di rendere ad ognuno ciò che gli è dovuto; cosicchè la società religiosa nel mentre guida l' uomo ad amare e rispettare Dio sopra tutte le cose, lo guida altresì ad amare e rispettare i suoi simili come sè stesso. La giustizia, carattere essenziale della società religiosa, prende anche il nome di santità; perchè eleva l' uomo al grado più alto più completo e più perfetto della virtù.

170. La società religiosa quando muove solamente dal naturale sentimento religioso e dalla cognizione razionale della divinità, allora dà luogo a quella religione che si addimanda *naturale*; quando invece oltre di avere un tal principio viene pur anco a fondarsi sulla divina e sovrannaturale rivelazione, allora si ha la religione *rivelata*. La società religiosa considerata nel primo rispetto può dirsi soltanto iniziale ed in potenza, e quantunque sia necessaria, pure è sempre imperfetta ed insufficiente (§. 114 e seg.): considerata nel secondo rispetto, vale a dire, quando proceda veramente da Dio e professi la vera rivelata religione, allora è completa, perfetta e sufficiente a raggiungere il fine a cui è ordinata. La vera e perfetta società religiosa è fornita essenzialmente d'un quarto carattere che è la *apostolicità*; perchè dovendo conservare il sacro deposito delle tradizioni, cioè delle verità rivelate, ed applicarne agli uomini i benefici risultati, ha d' uopo d' un magisterio autorevole, il quale avendo a capo invisibile Dio, principia cogli Apostoli da Dio stesso istituiti e si perpetua nella loro gerarchica successione. Egli è pur pregio dell' opera notare, che gli indicati quattro caratteri essenziali della vera

e perfetta società religiosa esigono necessariamente che essa sia *visibile*, acciocchè gli uomini tutti possano discernerla ed associarvisi, e che sia *indefettibile*, acciocchè alle umane generazioni non manchi questo necessario mezzo al conseguimento dell' ultimo fine. Dunque la vera e perfetta società religiosa è fornita di quattro essenziali caratteri che sono l'*unità* l'*universalità*, la *santità* e l'*apostolicità*, ed è insignita di due necessarie note che sono la *visibilità* e l' *indefettibilità* (1).

171 Il fine rimoto ed ultimo della società religiosa è *sovrannaturale*: imperocchè essa fondandosi sulle relazioni degli uomini con Dio, mira e tende di continuo all'ultimo fine dell'uomo; ma il fine ultimo per cui l' uomo è creato è sovrannaturale, come sovrannaturale ne è il primo principio; dunque sovrannaturale è pure il fine a cui mira la società religiosa. Il fine sovrannaturale della società religiosa è l'*eterna*

---

(1) Questa *vera* e *perfetta* società religiosa è quella che si addimanda *Chiesa Cattolica*, la quale è = la congregazione di tutti i cristiani, che si trovano nel mondo, che professano la stessa fede e partecipano agli stessi sacramenti, sotto il governo dei successori legittimi degli Apostoli e specialmente del Sommo Pontefice successore di Pietro e Vicario di Gesù Cristo in terra =: giacchè essa sola ne ha i caratteri essenziali e le note necessarie. La Chiesa cattolica è *una*; perchè uno è Dio, uno il Sommo Pontefice e capo *visibile*, una la fede che professa ed una la carità che l'avviva: è *santa*; perchè è santo il suo fondatore e capo *invisibile* Gesù Cristo, santa la sua morale, santi i suoi sacramenti, e la santificazione delle anime è il suo fine: è *universale* ossia *cattolica*; perchè si estende a tutti i tempi, accoglie in sè tutto quanto il genere umano, e la verità evangelica si diffonde in tutto il mondo: è *apostolica*; perchè come per *divina missione* venne dagli Apostoli propagata, così è governata ed ammaestrata dai loro *legittimi* successori. La sua *visibilità* è manifesta nei suoi membri, nella sua gerarchia, nella sua morale teorico-pratica, e ne' suoi sacramenti. L' *indefettibilità* o *perpetuità*, ne riguarda più specialmente la *vita* e la *fede*; perchè la vita della Chiesa cattolica è non solo umana, ma divina, e la Fede cattolica ne' suoi dogmi e nella sua morale è immutabile ed eterna quanto la verità, non è soggetta alle umane vicende ed incapace di ricevere alcun danno da suoi nemici. Dunque è da conchiudere che la *vera perfetta* società religiosa è la *Chiesa cattolica*.

beatitudine, che consiste nella più perfetta unione dell'uomo con Dio. La società religiosa illustrata dalla divina rivelazione determinando i doveri che stringono gli uomini con Dio, e coll' aiuto di mezzi sovrannaturali agevolando il modo di adempiere a cosifatti doveri, e promuovendo col duplice culto la religione e la morale, promuove anche in questa terra una qualche unione dell' uomo con Dio : ma siffatta unione non può essere perfetta in ogni sua parte, perchè non appaga le umane facoltà e non comprende il possesso nè il godimento: quindi è agevole conoscere che il conseguimento della perfetta unione dell' uomo con Dio è superiore alle forze naturali, è posto sovra gli ordini dello spazio e del tempo, ed è riserbato alla vita futura; e per ciò stesso la beatitudine eterna, che costituisce il fine a cui mira la società religiosa, è di necessità sovrannaturale.

172. Al conseguimento d' un fine così alto e sublime la società religiosa deve compiere ai seguenti principali uffici, che perciò costituiscono altrettanti suoi doveri: 1° di custodire e conservare inviolabile il sacro deposito delle divine rivelazioni: 2° di propagare le verità rivelate ed il sincero culto di Dio: 3° di promuovere con ogni cura possibile la perfezione religiosa e morale. Quindi la società religiosa è fornita di molti diritti, dei quali notiamo principalmente quelli: 1° di credere alle verità sovrannaturalmente da Dio rivelate: 2° di operare liberamente in conformità del vero conosciuto e della propria credenza: 3° di esistere indipendentemente da qualsiasi altra società: 4° d' essere rispettata nell' ordine suo: 5° di giovarsi dei mezzi necessari al conseguimento del suo fine tanto prossimo quanto rimoto, chè non può in alcun modo ledere i diritti altrui nè trovarsi in opposizione al bene d' ogni altra società. Per la qual cosa la società religiosa deve avere un governo che ne guidi e diriga l' operare. Il governo della vera e perfetta società religiosa risiede principalmente in Dio, che ne è il capo invisibile come ne è il fondatore, e la regge e governa colla potente influenza della sua grazia della sua assistenza e delle sue istituzioni; e risiede, subordinatamente all' invisibile divino governo, in quella gerarchia successiva e continua di pastori cui sta a capo visibile il Pastore supremo Vicario di Dio in terra, preposta all' ordinamento ed al regime della società medesima; epperciò conseguita che il go-

verno della società religiosa è di sua natura spirituale, ma esteriormente si manifesta ed è necessariamente visibile. Nel governo della società religiosa si distinguono tre poteri: il primo *definitivo*, che è quello di definire ed insegnare le verità rivelate per ciò che riguarda la fede e la morale: il secondo *legislativo* che è quello di regolare con opportune ed apposite leggi il culto comune, la disciplina e la gerarchia del proprio ministerio: il terzo *giudiziale* che è quello di giudicare tutti i suoi membri in ciò che spetta all'ordine suo, e di distribuire secondo il loro operato premii o pene spirituali. I mezzi che adopera questa società al conseguimento del suo fine ed all'esercizio de' suoi diritti sono e deggiono essere conformi alla sua natura ed al suo fine, e si riducono principalmente ai seguenti: 1° la definizione delle verità rivelate, cioè degli articoli di fede: 2° la promulgazione, esposizione e spiegazione di tali verità, per quanto è possibile e ne è capace l'umana ragione: 3° la condanna degli errori in materia di religione e di morale: 4° la gerarchia ne' suoi ministri, a quali sono assegnati uffizi diversi per la diversità del loro grado: 5° la formazione delle leggi riguardanti il bene religioso e la morale di essa società.

173. La perfezione di qualunque società è misurata non tanto dalla grandezza e sublimità del fine a cui tende, quanto dalla sua proporzione attitudine e capacità a conseguire l'intento finale. Ora il fine a cui intende la società religiosa è duplice, l'uno *remoto* ed estemporaneo, l'altro *prossimo* e temporaneo: il primo è la beatitudine eterna dell'uomo in Dio: il secondo è la vera religione, cioè il culto a Dio dovuto. Quindi dobbiamo distinguere due specie di perfezione della società religiosa: l'una è perfezione di tendenza ed incompleta e riguarda lo stato presente di essa società: l'altra è perfezione di possesso e completa, e riguarda lo stato futuro. La perfezione della società religiosa in questa vita consiste nell'unione o unificazione del suo essere sociale e nell'efficacia del suo operare, per cui è fatta capace a conseguire il suo fine: ma il fine prossimo è mezzo al conseguimento del fine rimoto, che è Dio medesimo: per ciò la società religiosa in questa vita si dirà perfetta nell'essere e nell'operare, cioè avrà vera perfezione di tendenza quando tragga origine da Dio, si fondi sulla sovrannaturale divina rivelazione, comprenda gli aiuti

sovrannaturali a conseguire il suo fine rimoto che è pur sovrannaturale, e sia fornita de' suoi quattro essenziali caratteri, ed abbia le due necessarie note (§ 166). La qual perfezione di tendenza sebbene sia incompleta, ciò non di meno è somma ed ammirabile: 1° perchè tende al massimo di tutti i beni che è la beatitudine eterna: 2° perchè congiunge il tempo alla eternità, il presente al futuro, il principio al fine e si estende a tutto quanto il genere umano: 3° perchè è costituita sulla più perfetta uguaglianza degli uomini: 4° perchè si fonda sovra principii divini, come divini sono i vincoli che la uniscono, divini gli aiuti che l'avvivano e divine le virtù che la santificano.

Capo III.

DELLA SOCIETA' DOMESTICA.

174. Chiamasi società domestica quella che per impulso e condizione della natura stringe insieme l' uomo e la donna, che si completa dalla prole nata da siffatta unione, e che talvolta accoglie, come suoi membri accessori, i famigli ossia inservienti. Di qui scorgesi ad evidenza che la società domestica è un'istituzione della natura, che la stessa legge naturale è quella che la governa, e che le leggi positive per niun modo possono alterarne le condizioni essenziali, quantunque possano e debbano perfezionarla promuovendone il bene e tutelandone le relazioni interne ed esterne. Il fine della società domestica si distingue in *prossimo* ed in *remoto:* il fine prossimo è il bene morale e fisico che ridonda ai membri che la compongono dal vincolo strettissimo di amore e di benevolenza che insieme gli unisce: il fine rimoto è la conservazione e la propagazione del genere umano sulla terra. — La società domestica, come qualunque altra società, necessariamente deve avere nel suo seno un capo (che sia come a dire il rappresentante della legge naturale); il quale investito da questa di autorità, ne dirige l'operare all'acquisto del bene a cui tende come fine: ora un tal capo è l'uomo (*marito* o *padre*), a cui spetta il governo della società domestica, ed in cui risiede l'autorità, alla quale deggiono ubbidire i membri che la compongono: tuttavia, anche alla donna (*moglie* o *madre*), incombe

in qualche parte la direzione della famiglia, sempre subordinatamente al marito, che ne è per natura il capo ed il rappresentante. Che il governo della società domestica spetti principalmente all'uomo, è cosa riconosciuta da tutte le civili nazioni del mondo, e pare che sia un'istituzione naturale; perchè l'uomo più della donna è fornito dalla natura di coraggio, di attività, di prudenza, di fermezza e di attitudine agli affari; dunque il governo della società domestica appartiene all'uomo. — La società domestica comprende successivamente tre speciali società come sue graduazioni o stadii, che sono la *coniugale* la *parentale* e la *erile*. La società coniugale può definirsi: l'unione perfetta secondo natura dell'uomo colla donna, istituita ed ordinata da Dio al loro amore ed aiuto scambievole, ed alla conservazione e propagazione del genere umano: tre sono i caratteri di questa società; la *monogamia*, l'*indissolubilità* e la *pubblicità*. La società parentale si può considerare come l'incremento naturale della coniugale e si definisce: l'unione dei genitori colla prole nata da loro: in questa società si puonno distinguere due principali caratteri; l'uno è la *perpetuità* e l'altro la *progressiva emancipazione* in cui si fondano le ragioni di famiglia. La società erile consiste nell'unione dei padroni cogli inservienti alla famiglia, e questi appunto si addimandano famigli quasi membri accessori della società domestica che concorrono ad estenderla maggiormente ed aumentarne le relazioni.

175. Principio fondamentale dei doveri della società coniugale è il *reciproco amore*, vale a dire i coniugi debbono amarsi reciprocamente con sicura costante operosa e fedele dilezione. Molti sono i doveri che nascono da quello principalissimo del reciproco amore, i quali siccome riguardano entrambi i coniugi si dicono *reciproci:* di questi sono a notare: 1° il dovere d'una mutua fedeltà e d'un mutuo rispetto: 2° il dovere dell'abitazione e convivenza comune e della comunanza dei beni e dei mali della vita: 3° il dovere d'una scambievole tolleranza e d'un benigno compatimento dei loro individuali difetti: 4° il dovere di confortarsi a vicenda e d'aiutarsi scambievolmente al conseguimento della loro triplice perfezione. Oltre questi reciproci doveri dei coniugi è da notare il dovere speciale del marito di riconoscere la propria moglie qual sua vera compagna, d'esserne il sostegno e di riguardarla come parte anzi

come metà di sè medesimo; ed il dovere speciale della moglie d'essere soggetta al marito non come serva al padrone, ma come compagna al suo compagno più assennato e più forte.

176. I doveri dei genitori verso i loro figliuoli altri sono *giuridici* ed altri semplicemente *morali*. Principalissimo dovere dei genitori verso la prole è l'amore paterno, da cui derivano tre massimi doveri: 1° di allevare: 2° di educare: 3° di istruire la prole. Il dovere d'allevare la prole ha per oggetto la conservazione della vita dei propri figliuoli, e consiste nell'avere ogni cura del loro sostentamento e fisico perfezionamento. Il dovere d'educare la prole consiste nel dirigere le naturali facoltà e tendenze dei figliuoli all'acquisto della perfezione morale; quindi l'educazione non solo promuove il bene fisico ma soprattutto ha per iscopo il morale, ed a questo scopo frena e corregge le esorbitanze degli affetti, e si giova di questi e di tutte le disposizioni naturali dei figliuoli per guidarli all'acquisto della virtù: mezzo efficacissimo dell'educazione è il buon esempio, epperciò a questo sono strettamente obbligati i genitori. Il dovere dell'istruzione è della massima importanza: da questo dipende in gran parte il buon esito dell'educazione, e consiste nel procacciare ai propri figliuoli la cognizione dei loro doveri e di tutte le altre cose necessarie ed utili secondo la loro condizione. Laonde apparisce che l'istruzione deve accompagnare l'educazione e progredire con questa grado grado che nei figliuoli si sviluppa la ragione, di guisa che venga a perfezionarsi l'animo intanto che si invigorisce il corpo. — Il diritto dei genitori verso i loro figliuoli altri sono *perpetui* ed altri *temporanei*: quelli si fondano sul *vincolo della paternità*, questi sulle *ragioni di famiglia*. Dei primi sono i diritti di essere amati, onorati e rispettati dai loro figliuoli, e di riceverne in caso di necessità gli alimenti. Dei secondi notiamo principalmente; 1° il diritto di essere obbediti dai propri figliuoli in tutto ciò che riguarda la loro morale condotta ed il benessere della famiglia: 2° il diritto di fare che vivano e dimorino presso di sè i propri figliuoli: 3° il diritto di amministrare ed usufruttuare i beni dei propri figliuoli salvo poche eccessioni fatte dalle leggi: 4° il diritto di rappresentare nelle diverse occorrenze i propri figliuoli. Questi diritti si dicono *temporanei*; perchè durano fino all'emancipazione dei figliuoli.

177. I doveri dei figliuoli verso i loro genitori si possono compendiare nei seguenti; 1° d'amarli con sincerità d'affetto, di rispettarli e d'onorarli finchè sono in vita: 2° d'ubbidirli, di giovarli e di servirli in tutto ciò che è lecito ed onesto e secondo le loro bisogna: 3° di provvedere e soccorrere secondo la propria condizione alle loro necessità, sì per rispetto al corpo che per rispetto all'anima: 4° di compatirne i naturali difetti, e di sopportarne pazientemente le noie ed i fastidi che in qualche modo cagionare potrebbero: 5° di attestar loro più coll'opere e coi fatti che con le parole la loro venerazione; perchè debbono riconoscere praticamente i propri genitori siccome quelli che dopo Dio hanno ragione di principio della loro materiale esistenza. — Oltre i doveri verso i loro genitori, i figliuoli ne hanno altri che gli stringono fra di loro e che si possono addimandare *doveri di fratellanza;* dei quali notiamo segnatamente: 1° il dovere d'amarsi reciprocamente: 2° di fomentare fra sè medesimi la concordia e la pace: 3° di rispettarsi a vicenda, di guisa che i minori hanno a mostrarsi in qualche modo subordinati ai maggiori, ed i maggiori debbono dar buoni esempi ai minori ed usare con essi a soavità e dolcezza: 4° di compatirsi reciprocamente, d'ammonirsi e correggersi amorevolmente l'un l'altro nei loro falli: 5° d'esortarsi e di eccitarsi vicendevolmente alla virtù più coll'esempio che colle parole: 6° d'aiutarsi scambievolmente nelle cure domestiche, negli affari, nei negozi, nelle infermità, nelle sventure e nelle varie contingenze della vita: 7° finalmente deggiono avere in orrore l'invidia e fuggire a tutt'uomo quanto può dare origine a discordia.

178. Molti sono i doveri che hanno gl'inservienti o famigli verso i loro padroni; dei quali notiamo: 1° di ubbidire con riverenza e con sollecitudine ai loro padroni: 2° di adoperarsi con le proprie azioni di piacere ai medesimi, compiendo con amore ed alacrità quanto riguarda il proprio servizio: 3° d'essere fedeli ai padroni curando le cose loro come le proprie: 4° di rassegnarsi alla propria condizione praticando di continuo nell'adempimento delle proprie incombenze l'umiltà senza mostrarsi vili, e ripensando che se debbono piacere ed ubbidire ai propri terreni padroni, debbono più che ad altri servire e piacere a Dio, che di tutti è padrone e d'innanzi a cui non v'ha nè servo nè padrone. — Non meno importanti

e gravi sono i doveri che hanno a compiere i padroni verso i loro famigli od inservienti; tra i quali si annoverano specialmente: 1° il dovere di trattare gli inservienti con amorevolezza, pensando che sono loro simili, di natura uguali, figli d' un medesimo padre ed ordinati allo stesso fine: 2° di non comandare loro se non ciò che è lecito ed onesto, che riguarda il loro determinato servizio e che non é di troppo faticoso e grave: 3° di essere esatti e pronti nel dar loro la pattuita mercede: 4° di promuovere, per quanto ne è capace la loro condizione, il loro perfezionamento morale intellettuale ed eudemonologico.

179. Se vogliamo ragguagliare la società domestica degli antichi con quella presso i moderni, ella è agevole cosa discernere fra entrambe molte e grandissime differenze che si possono ridurre principalmente alle seguenti: 1.° la società domestica presso gli antichi era più che altro un' istituzione della legge positiva; al contrario presso i moderni è riconosciuta come un'ordinamento della legge naturale: 2.° il governo della società domestica presso gli antichi veniva costituito dalla patria potestà, era assoluto dispotico e tirannico, ed aveva diritto di proprietà non tanto sulle azioni quanto sulle persone che componevano la società medesima; all'opposto presso i moderni il governo della società domestica è affidato al marito o padre, è affettuoso amorevole e liberale, ed i suoi diritti si estendono soltanto alle cose che appartengono alla famiglia ed alle azioni dei membri che la compongono: 3.° nella società domestica presso gli antichi era affatto disconosciuta la dignità personale e l'uguaglianza naturale degli individui che la formavano: invece presso i moderni è riconosciuta la loro dignità personale e naturale uguaglianza: 4.° infine la società domestica presso gli antichi aveva a suo fondamento l'utilità e la forza; al contrario presso i moderni si fonda tutta quanta sull' amore e sulla giustizia.

Capo IV.

Articolo Primo.

Della Società civile.

180. La *società civile* si può definire: l'aggregazione di più famiglie viventi sotto la direzione di una sola autorità regolatrice l'esercizio dei loro diritti, acciocchè questi siano rispettati da tutti, lesivi a nessuno e vantaggiosi al bene comune: quindi la società civile si concepisce come un'essere organico dotato d'un centro di vitalità e d'una mente, e fornito del carattere di personalità che in essa si trasfonde dai membri che la compongono. Cotalchè ad evidenza si scorge: 1. che la società civile è una persona collettiva avente i suoi diritti ed i suoi doveri: 2. che la sua natura è affatto conforme a quella dell'uomo. Nella società civile si hanno a distinguere due fini, l'uno *prossimo* e l'altro *rimoto:* il fine prossimo consiste nella tutela delle persone e dei diritti dei cittadini; il fine rimoto non è altro che la felicità temporale dei soci su questa terra vale a dire consiste nel non porre alcun impedimento ai cittadini pel conseguimento del vero bene dell'uomo e nell'adoperare ogni mezzo lecito che valga a promuoverlo. Per conseguire questi fini la società adopera tre specie di mezzi, cioè *governativi*, *economici* e *morali:* i mezzi governativi sono la legislazione, la retta amministrazione della giustizia e la direzione degli interessi comuni e pubblici: i mezzi economici sono la libertà del lavoro e del commercio, l'equa distribuzione delle contribuzioni e simili: i mezzi morali sono l'educazione, l'istruzione, tutte quante le istituzioni di beneficenza ecc.

181. Quantunque l'uomo possa far parte ed essere ad un tempo membro della società religiosa della domestica e della civile, ciò non dimeno queste tre società non si possono in alcuna guisa confondere in una sola; perchè si distinguono per molti capi, e molte e gravi ne sono le differenze:

1. la società civile è posteriore alla religiosa ed alla domestica, e queste due possono esistere senza di quella, ma non viceversa: 2. la società civile ha un fine prossimo e rimoto ben diverso dai due fini a cui tendono la società religiosa e la domestica: 3. l'unione che forma la società civile è riposta nella giustizia e nell'utilità; invece l'unione della religiosa consiste nell'unità della fede e del culto comune, e l'unione della domestica si fonda sulla necessità e sull'amore: 4. gli ordinamenti della società civile sono moltiformi e sostanzialmente variabili secondo i tempi e le circostanze; invece la società religiosa è ordinata sulle verità eterne tanto razionali quanto rivelate, e la domestica è costituita sugli ordinamenti immutabili della legge naturale.

182. Se confrontiamo la società civile pagana colla società civile cristiana vi scorgiamo di molte differenze; fra le quali sono massimamente a notare: 1. la società pagana permette e guarantisce la schiavitù, che è condannata dalla civile cristiana. 2. la pagana riguarda i suoi membri non come persone, ma come cose e quali semplici mezzi al bene sociale; all'opposto la cristiana riconosce la personalità de' suoi membri e ne mantiene tutela e dirige i personali diritti: 3. la pagana confonde il bene comune col bene pubblico, riguarda a questo come a suo scopo sostituisce la ragione di stato alla giustizia e la forza al diritto; la civile cristiana distingue il bene pubblico dal comune, riguarda a questo come a suo scopo, ed ha per suoi principii regolatori la giustizia ed il diritto. Addimandiamo *comune* il bene di tutti gli individui che compongono il corpo sociale, e *pubblico* il bene del corpo sociale preso nel suo tutto; così la ricchezza dell'erario dello stato è *bene pubblico*, l'istruzione ampiamente diffusa è *bene comune*: 4. finalmente la società civile pagana muove dal tutto sociale all'individuo e dal fatto viene al diritto, quindi deprime la dignità naturale dell'umana persona; la società civile cristiana all'opposto parte dall'individuo e dal diritto e giunge al tutto ed al fatto sociale, epperciò conserva e rispetta la dignità dell'umana persona.

183. Principalissimo dovere della società civile è quello di promuovere l'uguaglianza civile degli individui che la compongono. L'*uguaglianza civile* consiste in ciò: 1. che a tutti i cittadini sia egualmente riconosciuto e conservato il diritto

d' operare in conformità dei loro assoluti doveri: 2. che a tutti sia egualmente guarentito e tutelato l' esercizio dei loro personali diritti tanto innati ed assoluti quanto acquisiti e relativi entro i limiti del giusto e dell' onesto. 3. che a tutti sia egualmente concesso di godere, secondo la loro particolare condizione, dei beni e dei vantaggi della società: 4. che tutti i cittadini siano egualmente ammessi ai diritti civili quando ne abbiano i requisiti necessari: 5. che tutti sopportino i pesi sociali secondo una giusta ed equa proporzione.

Articolo Secondo.

Del Governo civile.

184. La mente e la forza della società, ossia dell' operare sociale si addimanda *governo*. Nella società si distinguono due principii unificatori del suo proprio essere, l' uno estrinseco che è il fine, l' altro intrinseco che è il governo; dunque tanto il fine quanto il governo sono condizioni necessarie ed essenziali all' unità dell' essere sociale. Due sono i fini del governo, l' uno *prossimo* e l' altro *rimoto*: il fine prossimo consiste nel promuovere il bene pubblico e comune della società; il fine rimoto consiste nella tutela e direzione dei diritti sociali e nella perfezione morale intellettuale ed economica della società medesima. Per la qual cosa molti sono gli uffizi del governo, e tra i principali notiamo quelli: 1. di proteggere i diritti personali dei governati: 2. di promuovere il triplice loro perfezionamento: 3. di attendere con ogni studio e cura indeffessa alla scelta dei mezzi più giusti ed opportuni pel conseguimento del bene sociale: 4. di non confondere il bene sociale col municipale, cioè di non confondere la nazione e lo stato col municipio: 5. di promuovere con ogni sforzo possibile il bene sociale, e non già il proprio vantaggio. — La suprema legge morale, che è la fonte dell' autonomia individuale dell' uomo e ne guarentisce l' inviolabilità, fissa i limiti del governo; il quale non può estendere punto la sua azione sulla personalità nè sugli innati assoluti diritti dei cittadini, ma solamente deve limitarsi: 1. a riconoscere e tutelare le persone dei governati: 2. a guarentire ed a dirigere i loro indivi-

duali diritti e quanto in loro logicamente preesiste alla società e non dipende dalla sua autorità: 3. a promuovere quanto è necessario ed utile al bene sociale ed a proibire quanto può impedirne il conseguimento e l'effettuazione; 4. a comandare e prescrivere nelle sue leggi quelle cose soltanto che sono lecite: 5. infine deve limitarsi alle azioni esteriori ed ai doveri giuridici dei governati, e non può estendere la sua azione agli atti interiori dell' animo loro.

185. Il governo non potrebbe entro gl' indicati limiti adempiere ai suoi gravi uffici nè conseguire il suo duplice fine, se non fosse insignito dei seguenti quattro caratteri, che sono la *supremazia*, l' *indipendenza*, l' *universalità* e *l' unità*. Il governo deve essere 1. supremo, cioè la prima autorità esistente nella società civile: 2. indipendente, cioè non soggetto nell' ordine suo ad alcun altro potere: 3. universale, cioè esteso a tutti i membri componenti il civile consorzio: 4. uno, perchè altrimenti non potrebbe essere principio unificatore nè centro vitale della società civile. Inoltre il governo non potrebbe essere mezzo necessario ed efficacissimo al conseguimento del fine sociale, se non fosse fornito di tre specie di poteri, che sono il *legislativo*, l' *esecutivo* ed il *giudiziario*. Il potere legislativo è la facoltà di fare leggi e di sancire premi e pene all' osservanza ed alla violazione delle stabilite e promulgate leggi: il potere esecutivo è la facoltà di far eseguire le leggi sancite e di provvedere all' esigenza del ben comune e pubblico: il potere giudiziario è la facoltà di applicare le leggi ai casi particolari e nelle singole occorrenze dei fatti, sia per terminare i litigi fra i cittadini sia per punire i delinquenti in nome della società: queste tre specie di poteri costituiscono i tre *sovrani diritti* del governo. Che se vogliasi confrontare la natura del governo con quella della società per iscoprirne le differenze è facile discernere che la società per rispetto al governo ha ragione di fine, e che il governo invece per rispetto alla società ha ragione di mezzo: cosicchè nel mentre conosciamo essere affatto inseparabile il governo dalla società, conosciamo eziandio differire l' uno da l' altra come il mezzo dal fine; dunque il governo è cosa distinta sebbene inseparabile dalla società.

Articolo Terzo.

Del Diritto di punire.

186. Il diritto di punire consiste nel diritto sociale d'usare la forza per reprimere il male morale-sensibile, e si può definire: quel potere sovrano che compete all'autorità sociale d'infliggere pene a coloro che violano o infrangono le leggi. Da questa definizione risulta: 1.° che il diritto di punire compete alla sola società; perchè questa dovendo conservare sè stessa ed i diritti di tutti, deve spiegare ed adoperare la sua legittima forza contro l'abusiva forza individuale: 2.° che gli individui non possono avere il diritto di punire; perchè la forza individuale (fuori il caso di difesa contro l'ingiusto aggressore) è sempre cosa ingiusta e dannosa non meno alla personalità individuale contro cui è diretta che alla personalità sociale: 3.° che non tutte le infrazioni della legge costituiscono azioni punibili, ma quelle soltanto che sono violente, cioè che si manifestano sensibilmente e che sono effettuate o tentate coll'abuso della forza; perchè egli è in questa maniera che offendono la società, e quindi prendono il nome di *reati*.

187. Dio ha creato l'uomo per la società; dunque gli ha dato il mezzo di mantenerla; ma la società senza ordine e senza leggi non può mantenersi; dunque Dio ha dato all'uomo i mezzi di mantenere l'ordine e le leggi della società: ma non si può conservare l'ordine sociale nè promuovere l'osservanza delle leggi senza il diritto di punire i perturbatori dell'uno e gli infrattori delle altre; dunque Dio ha dato all'uomo il diritto di punire come mezzo necessario alla conservazione dell'ordine e all'osservanza delle leggi sociali, e con ciò al mantenimento della società medesima. Se non che, non è l'uomo individuo cui viene concesso siffatto diritto, ma bensì l'uomo, come a dire, collettivo, cioè l'umana società e per essa l'autorità sociale, che la rappresenta la dirige e la governa. Dunque il diritto di punire trae sua origine dal rigoroso dovere che incombe alla società di conservare e perfezionare sè stessa e di tutelare la personalità ed i diritti degli

individui. Ora come la società all'adempimento di questo suo massimo dovere ha il diritto d'istituire e promulgare leggi e di munirle della debita sanzione, così la forza individuale quando si oppone a queste leggi e perturba l'ordine sociale, allora incorre nella sanzione delle leggi medesime e la società offesa ha dovere e diritto d'applicare le pene dalle stesse sue leggi minacciate, che è quanto dire ha il diritto d'usare la sua legittima forza per reprimere siffatte violazioni che sono una manifestazione sensibile del male morale, e di far seguire al male della colpa il male della pena. In fine siccome tutti i doveri e diritti sociali non meno che individuali traggono la prima loro origine dalla suprema legge morale, così pure il diritto di punire, che alla società compete in ragione d'un suo assoluto dovere, è un'applicazione diretta della suprema legge morale e ad un tempo una legittima e temporanea sanzione di questa. E però è da conchiudere che il diritto di punire in ultima analisi deriva dalla suprema legge morale, fonte prima d'ogni dovere e d'ogni diritto, e si fonda massimamente su quel principio d'eterna giustizia che al bene morale sia annesso il bene eudemonologico ed al male morale sia annesso il male eudemonologico.

188. Indicata l'origine del diritto di punire è facile determinarne il fine, che è duplice, cioè *prossimo* e *rimoto*. Il fine prossimo del diritto di punire è quello di conservare ed amministrare nella società la giustizia, la quale esige che alla violazione o infrazione della legge tenga dietro la punizione, cioè che al delitto segua la pena: il fine rimoto è il miglioramento dei delinquenti e il bene sociale, cioè non solo di conservare l'ordine, di tutelare i diritti di tutti e di ripararne le offese, ma di eccitare eziandio in tutti orrore più ai delitti che alle pene. Egli è agevole conoscere che per conservare l'ordine, promuovere la perfezione ed amministrare inviolata la giustizia nella società, è necessario non solo correggere i delinquenti, ma altresì riparare i danni cagionati dai loro delitti ed incutere così ad un tempo orrore ai delitti medesimi, il che si ottiene appunto per mezzo dell'applicazione di proporzionate ed opportune pene. Dunque il diritto di punire mira ad un tempo all'amministrazione della giustizia ed alla conservazione e perfezione sociale, cosicchè ha uno scopo morale ed utile. Quindi può dirsi essere il corpo dei giudici e

dei magistrati una *milizia giudiziale* destinata contro i nemici interni ed intestini della nazione: il delitto è una specie di ribellione contro le leggi, d'ingiuria contro l'autorità sovrana e di ostilità contro la personalità sociale: i delitti replicati sono una specie di guerra civile di un cittadino contro la società, e sotto questo aspetto ogni violenta infrazione della legge è delitto di lesa maestà sociale; giacchè chi lede un solo membro della società offende l'intiero corpo sociale e più specialmente l'autorità sovrana, cui è dovere di tutelare e guarentire il diritto dei singoli individui.

189. Il diritto di punire è circoscritto entro i limiti fissati dall'eterna legge di giustizia, di cui è un'applicazione, e dal fine della stessa società; imperocchè così fatto diritto nel suo esercizio deve primieramente conformarsi e per niun modo opporsi al fine ultimo dell'uomo, al qual fine la stessa società è subordinata; e deve secondariamente estendersi soltanto a quelle azioni colpevoli che essendo una violenta offesa dei diritti altrui si manifestano sensibilmente come un disordine morale. Onde è che il diritto di punire non si può estendere: 1.° alle azioni immorali prive d'ogni manifestazione d'effetto sensibile: 2.° alle infrazioni della legge non effettuate con l'uso della forza individuale fisica o morale: 3.° alle azioni mancanti di conoscimento e di libertà: 4.° a quelle azioni che sono di dubbia e variabile estimazione. Per rispetto alle pene, che il diritto di punire, proprio della società civile, può minacciare ed infliggere, si possono assegnare i seguenti limiti. 1.° Le pene debbono essere proporzionate ai delitti ed inflitte ai soli delinquenti: 2.° le pene debbono essere limitate alla privazione dei beni sensibili: 3.° le pene non possono estendersi alla privazione dei beni spirituali e morali: 4.° infine le pene non possono consistere in atti per intrinseca loro natura immorali.

190. La pena considerata in genere è la privazione d'un bene sensibile minacciata ed inflitta dall'autorità sociale al solo delinquente in proporzione della gravezza del suo delitto, per distoglierlo dal commettere ulteriormente azioni malvagie, per procurarne l'espiazione e l'emendamento, e per promuovere la sicurezza del diritto ed il conseguimento del fine sociale. L'uomo, in quanto agente morale, è una *libera volontà* guidata dalla ragione al *bene onesto* ed eccitata dal senso

al *bene sensibile*. Ora di questi tre elementi dell' agente morale il solo bene sensibile è quello che influisce nel delitto, cioè nel traviamento della volontà, la quale per se stessa tende al bene onesto quando il senso non predomini la ragione, e quando dalle passioni o dalla malizia o da altre cagioni non ne sia distolta. Dunque giustizia vuole che venga contrapposto al bene sensibile del delitto il male sensibile della pena, con tal proporzione che per quanto è possibile sia compensato il disordine della colpa e gli effetti che ne seguono. Questo male sensibile della pena non può di certo essere altra cosa che la privazione d' un qualche bene sensibile dell' ordine sociale.

191. Dalle quali cose si può di leggieri inferire, che essenziale qualità delle pene è quella d' essere *morali* e *migliorative dell' uomo*, vale a dire le pene debbono essere di tal natura e di tal guisa inflitte, che in generale possano migliorare i delinquenti a cui sono applicate e migliorare ad un tempo anche la società in mezzo a cui vengono minacciate; perchè egli è in forza di questa essenziale qualità che le pene possono riuscire efficacissimo mezzo per diminuire nella società i delitti ed incutere orrore più ai delitti che alle pene medesime. Che se vogliansi considerar le pene più specialmente, cioè per ispeciali rispetti a fine d' assegnarne le qualità particolari, diremo che le pene considerate per rispetto alla *prevenzione dei delitti* debbono essere: 1.° *medicinali* ossia correzionali: 2.° *esemplari*, ossia preventive: 3.° *riparabili*, ossia remissibili. Le pene considerate per rispetto alla *giustizia*, di cui sono un' applicazione, anzi un mezzo, debbono essere: 1.° *personali*: 2.° *oneste*: 3.° *divisibili*: 4.° *applicate secondo le regole dell' imputazione morale*.

192. Tutte le diverse e discrepanti opinioni intorno l' origine e lo scopo del diritto di punire si possono ridurre a due principalissime scuole, a quella dell' *utile* ed a quella della *morale assoluta*; alla prima stanno a capo Epicuro fra gli antichi e Bentham fra i moderni, alla seconda stanno a capo Platone fra gli antichi e Kant fra i moderni. La scuola di Epicuro e di Bentham si può suddividere in quattro: la prima degli *utilitarii* propriamente detti, che derivano il diritto di punire da null' altro che dall' utilità che viene al corpo sociale dalla punizione: la seconda, detta dei *socialisti*, fa na-

scere il diritto di punire dall'assurda ipotesi del patto sociale: la terza, detta *psicologica*, nel mentre riduce l'uomo alla condizione dei bruti, suppone che tutti i delitti siano il risultato della deliberazione e del calcolo, e quindi vuole proporzionare il male della pena non al male del delitto commesso, ma a quello dei delitti futuri e possibili: la quarta è quella dei seguaci del principio *della vendetta sociale*, e riguarda la pena solamente giusta e legittima in quanto è una vendetta della società contro il delinquente. La scuola di Platone e di Kant si può anch' essa suddistinguere in tre altre speciali scuole: delle quali la prima fa derivare il diritto di punire da quel principio d' eterna giustizia che al bene morale è dovuto il premio ed al male morale il castigo: la seconda ripete dalla suprema legge divina il diritto anzi il dovere di punire tutti i fatti immorali: la terza riguarda le pene come un bene per l'effetto morale che segue dall' emendazione del colpevole.

Capo V.

DEL GOVERNO MONARCHICO-RAPPRESENTATIVO.

Articolo Primo.

Natura ed organismo di questa forma di governo.

193. Conosciuta la natura e l' indole del governo civile (§. 180. e seg.) è facile stabilirne le principali forme; perchè quantunque il governo in quanto all' essenza sia uno, tuttavia può essere moltiforme nel suo organismo e nell' esercizio dei sovrani poteri. Le principali forme di governo si possono ridurre a quattro, che sono la *Monarchia*, l' *Aristocrazia*, la *Democrazia* e la *Confederazione*. Il governo monarchico é quello in cui l' autorità sovrana risiede in una sola persona, re o monarca, e da questa viene esercitata. La monarchia può essere di quattro specie: 1.° elettiva, che è quella in cui il principe è chiamato e giunge al potere per elezione del popolo e degli ottimati: 2.° ereditaria, che è quella in cui l' autorità

sovrana è trasmessa per eredità ai legittimi discendenti d'una dinastia, cioè d'una determinata famiglia regnante: 3.° assoluta, in cui l'autorità sovrana risiede illimitata nel monarca che la esercita a suo arbitrio: 4.° temperata, in cui l'autorità sovrana e l'esercizio de' suoi poteri vengono moderati d'alcune savie norme dallo stesso monarca istituite od accettate. Il governo aristocratico è quello in cui la direzione della pubblica cosa e l'esercizio dei poteri sovrani sono affidati ad una sola classe di persone, come sarebbero i patrizi, gli ottimati ecc. Il governo democratico è quello in cui l'autorità sovrana risiede nel popolo e viene esercitata in suo nome e con norme determinate nelle assemblee o comizi. Il governo federativo infine è quello in cui parecchi stati sono per alcuni rispetti congiunti insieme ed associati sotto la direzione d'un solo governo, conservando ciascuno stato la propria autonomia ed il proprio interno regime. A queste quattro principali forme di governo è da aggiungere una quinta che è quella del governo misto, che partecipa delle tre prime e prende nomi diversi secondo che queste forme vengono diversamente associate nel regimento politico e più l'una che le altre, almeno di nome, predomina. Quando nel governo misto il popolo è in qualche maniera rappresentato da suoi eletti, allora il governo si addimanda *rappresentativo*.

194. Una forma di governo misto è il *monarchico-rappresentativo*, in cui il Re, i ministri e il popolo concorrono al governo della società civile. La persona del re è sacra ed inviolabile, i ministri hanno tutta la responsabilità dei loro atti governativi, la nazione è libera nell'esercizio de' suoi diritti ed è rappresentata da suoi eletti. Questa forma di governo può avere una sola assemblea legislativa, oppure può averne due di egual potere, cioè l'una dei deputati eletti dal popolo a suoi rappresentanti, e l'altra di persone elette a vita solamente dal re.

195. La maggiore o minore libertà politica concessa alla nazione dal governo monarchico-rappresentativo dipende anzi tutto dallo Statuto fondamentale che ne è la costituzione; giacchè esso costituisce la base del governo e l'organismo dei poteri sovrani, ne assegna i limiti e sta mallevadore alla nazione contro il despotismo e la tirannide. Dipende inoltre dalla legge elettorale, siccome quella che può essere più o meno

larga nel determinare le condizioni degli elettori, nello stabilire i titoli all'eleggibilità e nel dirigere l'elezione dei rappresentanti del popolo. Ed in fine dipende dalla maggiore o minore ampiezza di due guarentigie somministrate dallo stesso statuto fondamentale l'una *materiale* e l'altra *morale*. La guarentigia materiale consiste nell'istituzione della milizia cittadina; per cui il popolo armato può difendere con la forza le libertà guarentite dallo statuto fondamentale contro gli attentati violenti di qualsivoglia partito. La guarentigia morale consiste nella libertà della parola, della stampa e della pubblica opinione: imperocchè intorno alla proposta delle varie leggi e delle contribuzioni la parola libera dei rappresentanti talmente svolge e chiarisce le questioni, illumina le menti e muove le volontà, che può dirsi essere la tribuna, da cui parla il deputato conscienzioso e capace, come il faro che illumina la nazione, e che impedisce a questa di far naufragio accollandosi pesi insopportabili o dalla necessità non richiesti. La stampa libera, quando non sia licenziosa nè mossa dallo spirito di parte, coopera allo schiarimento delle questioni, propone o risolve i dubbi, apparecchia la materia agli oratori politici, illumina i deputati, e quindi contribuisce all'esito d'una qualunque deliberazione. Dissi *quando non sia licenziosa ecc.*; perchè nell'opposto caso, anzichè giovare, nuoce assaissimo ai popoli ed ai governi: pur troppo deplorabile è l'abuso che di questa guarentigia vien fatto da certi *giornali*, fango e lezzo plebeo; i quali spargendo l'immoralità, l'irreligione, le divisioni nel popolo si rendono rei, non che di altro, di lesa maestà e dignità sociale. Infine la pubblica opinione quando sia veramente l'espressione del senno del volere e del giudizio d'un popolo incivilito, liberamente spiegata dalla parola de'suoi rappresentanti o manifestata *rettamente* dalla stampa, allora nel mentre è di conforto e di sostegno al governo, riesce ancora di gagliarda opposizione a questo quando voglia farsi despota, o manchi di quella capacità richiesta dall'esigenze dei tempi e dai bisogni della nazione.

196. La monarchia-rappresentativa, come è quella che governa l'Italia, comprende due assemblee, l'una è la Camera dei deputati e l'altra è il Senato: la prima rappresenta il principio progressivo e la seconda il principio conservativo; e questi due principii od elementi politici vengono a contempe-

rarsi e ad unirsi nell' azione moderatrice del Consiglio dei ministri. Da ciò agevolmente si scorge che il governo monarchico-rappresentativo è di forma mista; perchè comprende insieme accordate ed unite le tre principali forme del governo civile. La forma monarchica è rappresentata dal Re, capo supremo della nazione, nel cui nome governano i ministri; la forma aristocratica è rappresentata dal Senato, i cui membri sono scelti fra persone illustri per dignità, o per dottrina, o per altri meriti eminenti; e la forma democratica è rappresentata dalla Camera dei deputati, che sono gli eletti del popolo. I poteri sovrani del governo monarchico-rappresentativo sono distinti, disposti ed organati in questa maniera: 1° il potere legislativo è esercitato dal Re, dal Senato e dalla Camera dei deputati: il Senato e la Camera dei deputati discutono ed approvano o rigettano le leggi proposte, ed il Re sanziona e promulga le leggi approvate dalle due camere: 2° Il potere esecutivo viene esercitato solamente dai ministri in nome del Re, i quali sono responsabili del suo governo: 3° Il potere giudiziario emana bensì dal Re ma viene affidato a giudici inamovibili da lui medesimo istituiti e che in nome di lui lo esercitano. Dalla divisione, dall' intreccio e dall'accordo dei poteri sovrani è facile discernere con quanta prudenza savviezza e maturità di consiglio in questa forma di governo si possa attendere alla scelta ed alla coordinazione dei migliori mezzi conducenti al bene sociale, e specialmente alla sicura, retta ed indipendente amministrazione della giustizia. Nè si dica, che cotal divisione di potere si opponga all' unità ed all' energia dell' autorità governativa: che anzi ciò è di massimo giovamento a confermare entrambe queste proprietà necessarie alla direzione della pubblica cosa; l' unità del governo sociale non è già fisica, ma morale, non è posta nella unità del capo, ma nell' unione delle intelligenze concorrenti al sovrano regime della nazione; e l' autorità governativa acquista energia d' operare più dalla pubblica opinione che dalla forza delle armi dipendente dal cenno d' un sol uomo non sempre temperato savio e giusto, anzi le più volte ambizioso e prepotente (1).

---

(1) Questa forma di governo fu nota agli antichi e lodata sic-

ARTICOLO SECONDO.

Disposizioni dello Statuto fondamentale

del Regno d' Italia.

197. Fra le principali disposizioni dello Statuto fondamentale del regno d'Italia dobbiamo notare in primo luogo quella che risulta dagli articoli 3, 9, 33, 56, 65, per cui viene stabilito il mutuo equilibrio dei tre poteri della nazione; 1° per l' azione del Re verso i Ministri che li può conservare o dimettere, verso il Senato di cui può aumentare i membri, e verso la Camera dei deputati che può sciogliere in caso di ingiusta ed inopportuna opposizione: 2° per l' azione delle due Camere verso il Consiglio dei Ministri ai quali possono concedere o negare un voto di fiducia: 3° per l'azione del popolo verso il governo colla libera elezione de' suoi rappresentanti o deputati. In secondo luogo notiamo la disposizione dell' articolo 1° ed alinea seguente, per la quale è proclamata religione dello stato, cioè della nazione la *Cattolica*, e viene guarentita la tolleranza degli altri culti; cosicchè implicitamente viene

---

come la migliore di tutte. Lo stesso Precettore di Alessandro Magno così lasciò scritto nel lib: 11. della Politica. « Sunt, qui dicunt optimam Rempublicam ex omni genere gubernationum admixtam esse debere: atque ob id Lacedaemoniorum laudant Rempublicam: constare quidem illam ex paucorum potentia, item ex uno Principe, popularique statu affirmant, dicentes regnum unius esse gubernationem; senatum vero paucorum potentiam; ephoros autem statum popularem, quoniam ephori ipsi e populo sumuntur ». Quindi sovra tutti i legislatori viene altamente lodato Licurgo, che seppe in tal modo ordinare in Isparta il governo, in cui avevano parte il re gli ottimati e il popolo, che la repubblica da lui istituita si mantenne quieta e forte per più di otto secoli. La repubblica dei Cartaginesi da principio era ordinata ad imitazione di quella di Sparta; perchè essa pure veniva governata dall'autorità del re, dai nobili ovvero ottimati, e dal popolo. M. Sebastiano Erizzo nel suo discorso *Dei governi civili* trova una so-

riconosciuto il diritto della libertà di coscienza. In terzo luogo la disposizione contenuta negli articoli 24 e seguenti, per cui è guarentita l' uguaglianza civile e vengono tutelati i diritti di domicilio, di proprietà, di associazione. In quarto luogo la disposizione degli articoli 36, 47, per cui il Senato può essere costituito in alta Corte di giustizia per giudicare dei crimini di alto tradimento, e per giudicare i ministri messi in istato di accusa dalla Camera dei deputati e tradotti dinanzi così fatta Corte. In quinto luogo la disposizione degli articoli 37, 45, 46, 51 intorno la libertà dei senatori e dei deputati, i quali in tempo della sessione non possono essere arrestati fuori il caso di flagrante delitto, e non sono sindacabili per opinioni da loro emesse nè per voti da loro dati nelle Camere rispettive. In ultimo luogo dobbiamo notare la disposizione dell'articolo 69, che stabilisce l' inamovibilità dei giudici e che è della massima importanza e gravità per la retta ed inviolata amministrazione della giustizia.

198. Riducendo a brevi termini tutte quante le disposizioni dello Statuto fondamentale del regno d' Italia, diciamo che esso è diviso in otto titoli. Il primo titolo comprende le necessarie disposizioni intorno le basi fondamentali del governo, intorno la successione al trono che è ereditaria secondo la

---

miglianza grandissima fra i governi delle repubbliche di Sparta di Roma e di Cartagine; ed osserva che presso i Romani le tre forme monarchica aristocratica e democratica erano « così acconciamente disposte e distribuite fra loro con parti eguali, che alcuno bene o fermamente non poteva discernere se la forma della repubblica pendeva dal governo dei nobili, o di tutto il popolo, o pure dall' imperio d' un solo; il che noi troveremo essere vero dal considerare le sue parti: perciocchè sempre che avremo riguardo all'imperio dei Consoli, la forma della repubblica ne parrà regia e governata dalla signoria d' un solo; quando guardiamo l' autorità del senato, del governo dei nobili; e quando porremo mente alla possanza del popolo, noi la giudicheremo popolare ». Tuttavia è da osservare che passa un grandissimo divario tra il governo misto degli antichi e quello dei moderni: perchè presso gli antichi non erano conosciute le moderne libertà; e perchè il loro governo non vestiva la forma rappresentativa quale si scorge presso i moderni e che già da tre secoli ha vita in Inghilterra.

legge salica, e intorno i poteri ed i privilegi del re ed i dominii della corona. Il secondo abbraccia le disposizioni intorno i diritti ed i doveri dei cittadini. Il terzo contiene le disposizioni intorno il Senato, cioè riguarda i titoli richiesti per la nomina dei senatori e riguarda le loro attribuzioni. Il quarto concerne le disposizioni intorno la Camera dei deputati, la loro elezione, il loro mandato e le loro attribuzioni. Il quinto contiene le disposizioni comuni alle due Camere intorno il tempo delle loro sessioni e il modo delle loro sedute e deliberazioni, e stabilisce come base, che un progetto di legge rigettato da uno dei tre poteri legislativi non possa più essere riprodotto nella stessa sessione. Il sesto riguarda le disposizioni intorno la nomina, la revoca e l'azione dei ministri. Il settimo comprende le disposizioni necessarie alla retta amministrazione della giustizia ed all' inamovibilità dei giudici. L'ottavo ed ultimo contiene le disposizioni generali intorno la leva, la milizia comunale o cittadina, gli ordini cavallereschi ed i titoli di nobiltà.

Articolo Terzo.

Doveri e diritti del governo, dei governati e di chi partecipa ai poteri sovrani.

199. Il governo ed i governati essendo agenti morali e per conseguenza forniti di personalità hanno doveri da compiere. Il governo come mezzo necessario al conseguimento del fine sociale ed all' effettuazione del bene comune, ha i seguenti doveri: 1° di promuovere e tutelare con ogni studio l' amministrazione intemerata della giustizia. Il Rosmini così al proposito conchiude: « Il governo civile instrutto della dottrina della giustizia nelle sue tre parti, la commutativa, la distributiva e la penale, e dotato di una perfetta coerenza di ragionamento, può e deve dedurre tutte le regole della prudenza politica dalla sola giustizia » (Introd. alla Filos. pag. 33). 2° di rispettare i diritti dei cittadini e di proteggerli contro gli attentati colpevoli: 3° di promuovere il bene sociale e di non confonderlo col municipale: 4° di promuovere il benessere materiale della società col favorire l' agricoltura, l' industria, il commercio, le utili imprese e le associazioni ordinando in

modo che ogni capacità trovi in che opportunamente occuparsi: 5° soddisfare con tutta sollecitudine e saviezza ai bisogni dell'intelligenza del popolo, promuovendo con ogni miglior mezzo possibile la pubblica istruzione; la quale eccita all'onesto lavoro che è feconda sorgente non solo degli agi, ma della virtù e ne agevola l'esercizio: 6° di promuovere il perfezionamento morale della società, primieramente procurando con ogni cura che la pubblica istruzione sia veramente educativa del popolo, poichè l'istruzione senza moralità è un arma pericolosa, secondariamente applicando giuste ed opportune pene ai delinquenti qualunque essi siano, le quali valgano a prevenire i delitti, a correggere ed emendare i vizi, ed a migliorare il popolo: 7° di essere e mostrarsi vero esempio di moralità sia nella formazione e sia nella distribuzione delle cariche e degli impieghi, di guisa che il solo e vero merito abbia ricompensa ed onore: 8° finalmente di promuovere lo spirito di unità e d'associazione nei cittadini, e di togliere l'occasione e fuggire ogni pericolo di discordia, e mostrarsi imparziale verso tutte le città e provincie di cui si compone la nazione, promuovendone gl'interessi particolari quando ciò non riesca di danno o d'impedimento al fine sociale.

200. I Doveri dei governati hanno per oggetto la personalità del governo come rappresentante l'autorità suprema e direttrice dell'operare sociale al conseguimento del bene comune; epperciò si possono compendiare in questa formola: essere ubbidienti, fedeli e rispettosi al governo che regge la società a cui si appartiene. Di qui è agevole discernere che tre sono i doveri principali dei governati: il primo è il dovere dell'*ubbidienza*, da cui nascono gli speciali doveri d'osservare le leggi emanate dal governo entro i limiti del suo potere, di servire al governo in ciò che è necessario all'effettuazione del bene sociale, e di contribuire a quanto il governo impone pel comune e pubblico bene: il secondo è quello *della fedeltà*, da cui nascono gli speciali doveri di essere sinceramente uniti al governo e di concorrere secolui coll'opera e col consiglio all'acquisto del bene comune: il terzo è quello del *rispetto*, da cui nascono gli speciali doveri di onorare il governo come capo del corpo sociale e di astenersi da qualsivoglia ingiusta opposizione e da qualunque atto di sfregio o di ribellione alla pubblica autorità.

201. I doveri di colui che viene chiamato dal re od eletto dal popolo a partecipare dei poteri sovrani e specialmente del legislativo, si possono ridurre principalmente a questi: 1° di ben esaminare se stesso per conoscere se abbia la sufficiente capacità ed il necessario coraggio civile, e di non accettare così grave ed importante missione quando si conosca incapace a rettamente eseguirla: 2° d'avere sempre di mira il fine della società, e di non fare nè accondiscendere ad opera alcuna che in qualche modo si opponga al bene sociale: 3° di essere e mostrarsi geloso dei diritti guarentiti dallo Statuto fondamentale: 4° di promuovere con ogni studio quelle leggi che tendono ad agevolare il perfezionamento morale intellettuale ed economico della nazione, e che ne conservano e promuovono non solo l'esistenza politica ma eziandio l'indipendenza e la libertà; le quali cose sono sempre strettamente congiunte col vero interesse della corona: 5° innanzi di dare il suo voto per alcuna legge o deliberazione deve conscienziosamente esaminarne la giustizia, l'opportunità e l'utile, e por mente alle conseguenze che dalle sue applicazioni possono derivare: 6° con ogni sforzo di prudenza e di coraggio civile deve combattere quelle proposte leggi che conosce ingiuste o perniciose od inopportune, e deve a tutt'uomo difendere quelle che conosce giuste utili ed opportune: 7° per niun modo deve lasciare il proprio voto in balia altrui; non deve cedere alle istanze ai raggiri ai sofismi di qualsivoglia partito, nè lasciarsi acciecare e lusingare dall'amor proprio nè da promesse di onori ed impieghi, ma il suo voto dev'essere *libero, conscienzioso e ponderato con maturità di consiglio*: 8° finalmente deve essere assiduo nell'intervenire alle adunanze dell'assemblea di cui fa parte. Questi doveri riguardano coloro che direttamente partecipano del potere legislativo. Ma siccome gli elettori dei magistrati politici vengono anch'essi a partecipare *indirettamente* a questo potere, così fra i costoro doveri notiamo: 1. d'intervenire prontamente alle elezioni dei deputati e dei consiglieri: 2. di dare il voto solamente a coloro che mostrano d'avere i requisiti necessari all'adempimento di così alto ed importante ufficio; dei quali requisiti sono principali la *capacità* politica o civile (secondo che politico o civile è il magistrato) la *moralità* pubblica e privata, e la *dignità civile*: 3. deve negare il proprio voto, ed occorrendo opporsi con ogni sforzo legale ed

onesto all' elezione di coloro che sono indegni od incapaci di aver parte nel governo civile e di sedere fra i magistrati della nazione.

202. Da così fatti doveri nascono i diritti di colui che in qualche modo partecipa al potere legislativo, fra i quali indichiamo: 1. il diritto di essere riconosciuto nell' ordine suo, cioè come rappresentante della nazione o del governo: 2. il diritto della libertà di parola, cioè di fare ed esporre osservazioni e ragioni secondo il proprio convincimento tanto in favore quanto in contrario di qualunque legge o proposta: 3. il diritto della libertà di suffragio, cioè di dare liberamente il suo voto secondo coscienza: 4. il diritto di non essere in modo alcuno molestato per qualunque sua opinione manifestata nell' esercizio delle sue funzioni: 5. il diritto alla riconoscenza del popolo e del governo, perchè ne promuove il bene.

Articolo Quarto.

Amor di Patria.

203. Un dovere comune tanto al governo quanto ai governati è l' *amore di patria.* La patria di tutte terrestri cose è il più nobile e degnissimo oggetto del nostro amore. L'amore alla patria è una virtuosa disposizione dell' animo, per cui l' uomo è naturalmente inclinato a prediligere sovra ogni altra società quella ove nacque, ed a promuoverne il maggior bene possibile col consiglio, coll' opera e col sacrificio, non che degli averi, della propria vita. In cosifatto amore forza è distinguere due parti, l'una *istintiva e spontanea* che è l'*affetto,* l' altra *razionale e libera* che è il *dovere.* Ma che cosa è la patria, che per affetto e per dovere siam tratti ad amare? La patria, come qui s'intende, è la nazione, cioè quella naturale società d'uomini aventi comune e identica l' origine, la terra, la lingua, la tradizione religiosa e la coscienza sociale. Così intesa la patria, essa accoglie in uno i più teneri affetti, onde si alimenta nostra vita mortale e pei quali amiamo i parenti, la sposa, i figliuoli, gli amici e tutte le cose nostre; unisce le affezioni più care di famiglia, i vincoli più soavi di

società, i beneficii più segnalati di educazione, i rapporti più sacri di amicizia, e le dolcezze e gli affanni della vita; desta nel fondo dell'animo rimembranze e sentimenti che di rara soavità lo toccano, lo inebbriano, lo commuovono e lo guidano a riguardarla qual madre amorosa. L'affetto istintivo a questa madre comune avvenga che tragga sua origine dalla naturale propensità alla dilezione dei nostri simili; perchè tutti siamo di anima e di corpo conformi, delle stesse facoltà arricchiti, figli d'un medesimo padre, ed al medesimo fine ordinati; tuttavia se ne distingue e n'è di gran lunga più forte, più gagliardo, più intenso. Giacchè tale propensità è universale, è l'esordio della filantropia e si estende a tutto quanto il genere umano senza distinzione di luogo, di razza, di nazionalità e di favella. L'affetto patrio invece ha un oggetto più determinato e più attraente, che meglio si avvicina e collega a noi medesimi e con cui maggiori, continui, immediati e reciproci ne sono i rapporti: esso inoltre si fonda sull'identità d'origine e sulla comunanza degli avi da cui discendiamo, della terra che ne sostiene, dell'aria che respiriamo, e di altre simili cose quasi testimonii e compagni del nostro nascere, crescere e conversare. Di qui è agevole intendere il perchè quando lontananza ci diparte dalla patria l'animo nostro a lei continuamente si volga e la sospiri, e perchè, presenti o lontani, un'arcana forza ci muova a descriverne le bellezze, a raccontarne le tradizioni e le storie, ed a magnificarne le istituzioni, le gesta, le virtù.

204. Cotal *affetto* istintivo e spontaneo è indivisibile ed inseparabile da quell'amore razionale e libero che ne costituisce il *dovere:* ed entrambi si giovano, e per reciprocanza di azione si avvalorano, e crescono di efficacia di estensione e di ardenza in ragione diretta dei loro vicendevoli incrementi: entrambi sono elementi essenziali di quel culto verace e sincero, che ogni anima ben nata, ogni onesto cittadino, ogni uomo che abbia coscienza di sè dee porgere alla madre comune. Gli atti, gli abiti ed i sentimenti che costituiscono questo culto non sono altro che il risultamento del mirabile accordo del senso dell'intelligenza e dell'arbitrio verso la patria; la quale per un triplice aspetto alle tre principali facoltà si appresenta. L'affetto implica la conoscenza, la conoscenza e l'affetto trapassando nel giro dell'azione domandano

l' arbitrio, e l'umano arbitrio illuminato dalla conoscenza ed ingagliardito dall' affetto fa prova di quella virtù che dicesi amore alla patria e il culto ne costituisce (1). Il dovere dell' amore spontaneo e libero alla patria viene imposto dalla stessa legge morale non tanto in forza di quella tendenza che ci guida e conduce all' amore dei nostri simili, all'unione col popolo e colla nazione in mezzo a cui siam nati, ed a stringere con essa sempre maggiori vincoli di affetto, di parentela, di amicizia, d' interessi e di commerci, quanto e più specialmente in forza di gratitudine sincera per tanti e molteplici benefizi onde la patria ci ha colmati nella nostra infanzia, adolescenza, giovinezza, in somma in ogni nostra età sì per riguardo al corpo sì per riguardo all' animo. (2) Ed inoltre viene comandato santificato e diretto dalla stessa religione; poichè la religione del Vangelo intanto che comanda di riguardare gli uomini tutti di qualunque nazione come simili a noi e di amarli come noi stessi, impone a tutti il dovere di amare con preferenza la propria nazione, cioè quella patria

---

(1) Del Culto alla Patria, Genova 1861.

(2)....... « La patria è un tutto
Di cui siam parti. Al cittadino è fallo
Considerar sè stesso
Separato da Lei. L' utile, o il danno
Ch' ei conoscer dee solo, è ciò che giova,
O nuoce alla sua patria, a cui di tutto
È debitor. Quando i sudori e il sangue
Sparge per lei, nulla del proprio ei dona;
Rende sol ciò che n' ebbe. Essa il produsse,
L' educò, lo nudrì. Con le sue leggi
Dagli insulti domestici il difende,
Dagli esterni con l' arme. Ella gli presta
Nome, grado ed onor; ne premia il merto,
Ne vendica le offese; e, madre amante,
A fabbricar s' affanna
La sua felicità per quanto lice
Al destin de' mortali esser felice ».

Metastasio, Att. Regolo. Atto 2. Sc. 1.

che ci è data da Dio in questa terra come figura ed immagine della celeste, di amarla con affetto tenero operoso costante sincero magnanimo accompagnato da ogni morale virtù e pronto ad ogni sacrificio lecito ed onesto: dunque è da conchiudere che l'amore alla patria è un dovere morale e religioso.

205 Ma la patria non è solamente un fatto, essa avendo un' essere astratto particolare e proprio, è altresì un' idea; epperò a formarsene un concetto chiaro distinto e giusto è mestieri attitudine d' ingegno e coltura civile; e nell' attual ordine sociale si conosce a prova che l' ardenza e l' efficacia dell'amore alla patria stanno in ragione diretta di cotali condizioni, di guisa che con tutto diritto può dirsi che l' amore alla patria nella plebe è in potenza e nell'aristocrazia degl'ingegni è in atto. Molti speciali doveri inchiude e comprende l'amore alla patria dei quali primo è quello di procacciarsene la maggior possibile cognizione; perchè noi siamo talmente da natura conformati che in tanto l'amor nostro razionale e libero cresce d' ardenza e d' efficacia quanto meglio conosciamo la dignità il valore e i pregi dell' essere, che ne è l' oggetto: dunque obbligo ne stringe di conoscere di qual patria siam figli, vale a dire d' investigarne la bellezza, il genio, la gloria nelle arti nelle lettere e nelle scienze, e di studiare negli annali e nelle storie i fasti della sua grandezza e l'eroismo delle sue virtù, onde saperle ammirare, seguire ed emulare. Quindi è che dinanzi alla patria hanno a tacere le passioni, a cedere gl' interessi, a cessare i partiti ed a splendere tutte le virtù, il rispetto l' ubbidienza e la fedeltà agli ordini che la reggono, il sacrificio delle nostre opinioni, il sacrificio degli agi nostri e delle nostre ricchezze e nel supremo momento il sacrificio altresì della nostra vita. Per amare la patria con vero alto e degno sentimento, dobbiamo cominciare dal darle in noi medesimi tali cittadini, di cui non abbia ad arrossire ma anzi abbia ad onorarsi. Propriamente non ama la patria se non l' uomo virtuoso, perchè egli sente ed ama tutti i suoi doveri e con ogni cura e sollecitudine si studia seguirli: egli non si confonde nè coll' adulatore dei potenti nè coll'odiatore maligno d' ogni autorità: egli se è in impieghi di governo, militari o civili, il suo scopo non è la propria ricchezza, ma sì l'onore e la prosperità della patria e del governo che la regge;

se è cittadino privato, l'onore e la prosperità della patria e del governo stanno egualmente in cima a suoi pensieri e sono egualmente suo ardente desiderio, e nulla opera che vi si opponga, ma tutto pensa desidera e compie che in qualche maniera possa contribuirvi (1).

206. Se vogliamo ragguagliare l'amore di patria qual era presso gli antichi e quale presso i moderni, noi di leggieri vi ravvisiamo un grande e manifesto divario. Imperocchè presso gli antichi era l'unico e massimo principio ispiratore ed operatore di quelle gloriose gesta, di quelle magnanime ed eroiche imprese, che di loro ci sono dalla storia tramandate: era universale ardente ed efficacissimo, e ciò per molte ragioni, delle quali ci limitiamo a indicare le seguenti: 1° presso gli antichi la patria era tutto, assorbiva i diritti degli individui e veniva ristretta negli angusti confini della città

---

(1) « Tutti gli affetti che stringono gli uomini fra loro e li portano alla virtù, sono nobili. Il cinico che ha tanti sofismi contro ogni generoso sentimento, suole ostentare filantropia per deprimere l'amor patrio. — Ei dice: « la mia patria è il mondo; il cantuccio nel quale nacqui non ha diritto alla mia preferenza, dacchè non può sopravvanzare in pregi tante altre terre, ove si stà od egualmente bene o meglio; l'amor patrio non è che una specie d'egoismo accomunato fra un gruppo d'uomini, per autorizzarsi ad odiare il resto dell'umanità ». — Amico mio, non essere ludibrio di così vile filosofia. Suo carattere è vilipendere l'uomo, negare le virtù di lui, chiamare illusione o stoltezza o perversità tutto ciò che lo sublima. Aglomerare magnifiche parole in biasimo di qualunque ottima tendenza, di qualunque fomite al bene sociale, è arte facile ma spregievole. — Il cinismo tien l'uomo nel fango; la vera filosofia è quella che anela di trarnelo; ella è religiosa, ed onora l'amor patrio. — Certo, anche dell'intero mondo possiam dire che è nostra patria. Tutti i popoli sono frazioni d'una vasta famiglia, la quale per la sua estensione non può venir governata da una sola regenza, sebbene abbia per supremo signore Dio. Il riguardare le creature della nostra specie come una famiglia vale a renderci benevoli all'umanità in generale. Ma tal veduta non ne distrugge altre parimente giuste. — Egli è anche un fatto che l'umanità si divide in popoli. Ogni popolo è quel aggregato d'uomini che religione, leggi, costumi,

natia e confusa col municipio: 2° il popolo partecipava alla sovranità civile e la vita pubblica prevaleva sulla privata: 3° di modo che fin dall' infanzia si veniva a spegnere negli animi ogni sentimento di personalità individuale, ed in quella vece si insinuava la persuasione dell'autonomia suprema della patria: 4° essendo comune e legittimato lo spirito di conquista ed essendo barbare e feroci le guerre, gl' interessi privati dei cittadini si confondevano con quelli della patria, e difendendo questa essi difendevano le cose loro: 5° l'orgoglio patriotico generava fiero odio contro gli stranieri e li dispregiava come barbari: 6° avendo la patria le sue peculiari divinità, la religione si acconciava alla politica e la serviva qual umile ancella. Per le quali ragioni non è a far meraviglia se l'amore di patria presso gli antichi si manifestava di mille tanti più potente che presso i moderni: impe-

---

identità di lingua, d'origine, di gloria, di compianti, di speranze, o, se non tutti la più parte di questi elementi, uniscono in particolare simpatia. Chiamare accomunato egoismo questa simpatia, e l'accordo degli interessi fra i membri d'un popolo, sarebbe quanto se la mania della satira volesse vilipendere l'amor figliale, dipingendoli come una congiura tra ogni padre ed i figli suoi.... L'amore dell'umanità è egregio, ma non dee vietare l'amore del luogo nativo; l'amore del luogo nativo è egregio, ma non dee vietare l'amore dell'umanità. — Obbrobrio all'anima vile che non applaude alla moltiplicità d'aspetti e di motivi che può prendere fra gli uomini il sacro istinto d'affratellarsi, di scambiarsi onore, aiuti e gentilezza.... L'amor patrio, e quando s'applica ad un paese vasto, e quando s'applica ad un piccolo è sempre sentimento nobile. Non v'è parte d'una nazione che non abbia le sue proprie glorie: i principi che le diedero potenza relativa, più o meno considerevole: fatti storici memorabili: istituzioni buone: importanti città: qualche onorevole impronta dominante nell'indole: uomini illustri per coraggio, per politica, per arti e scienze..... Ma badisi che l'amor patrio, tanto ne' più ampli suoi circoli quanto ne' più ristretti, non facciasi consistere nel vano insuperbire d'essere nato in quella tal terra, e nel covare indi odio contro altre città, contro altre provincie, contro altre nazioni. Un patriotismo illiberale, invido, feroce, invece d'essere virtù, è vizio ». *Silvio Pellico. I doveri degli uomini, Amor di patria.*

rocchè negli ordini attuali della società, oltre all' amor di patria, sonvi ben altri principii non meno di quello potenti, efficaci e fecondi di azioni eroiche e d'imprendimenti generosi; fra i quali basti accennare lo spirito di carità evangelica: la patria non più assorbe in sè stessa la personalità e i diritti individuali dei cittadini, nè più è ristretta fra le mura della nativa città; ma rispetta la personalità e i diritti degli individui e naturalmente si estende a tutta quanta la nazione, in cui non prevale la vita pubblica sulla privata, quantunque i privati debbano tendere e cospirare in proporzione della particolare loro condizione al bene della patria comune.

ARETOLOGIA

—

SEZIONE PRIMA.

Articolo Primo.

Delle virtù.

207. Le virtù di cui l' uomo è capace si possono in varie guise classificare: primieramente avuto riguardo alla loro origine, si dividono in due classi o specie, cioè in *sovrannaturali*, che sono opera della grazia di Dio, ed in *naturali*, che sono il prodotto della continua ripetizione degli atti delle nostre naturali potenze; le prime si dicono *infuse* nell' anima, le seconde si addimandano *acquisite*. Secondariamente le virtù naturali considerate per rispetto alle potenze di cui sono abito, si possono distinguere in *intellettuali*, in *miste* ed in *morali*. Di presente trattiamo soltanto delle virtù morali e dei vizi che a queste si oppongono. — La bontà morale dell'uomo consiste nel conformare liberamente la sua volontà alla suprema legge morale. Ma nell'attual condizione di nostra natura non si può effettuare una siffatta conformità senza che l'uomo abitualmente faccia forza e violenza e resista agli appetiti del senso, ai fantasmi dell'immaginazione, alle lusinghe del piacere, alle seduzioni

delle altrui opinioni e mali esempi, a dir breve, alle fralezze e miserie tutte di nostra natura; questa *forza* abituale, con cui l' uomo conforma liberamente la sua volontà alla legge morale, è ciò che si dice *virtù* (1). Pertanto la virtù morale si può definire una disposizione abituale della libera volontà a praticare il bene morale; ossia: l' abituale disposizione dell' uomo a riconoscere praticamente l' essere nell' ordine suo.

208. Quattro sono le principali virtù morali, che prendono anche la denominazione di *cardinali;* perchè sono, come a dire, il cardine su cui tutte le altre virtù poggiano e si aggirano: e sono la prudenza, la temperanza, la fortezza e la giustizia. La *prudenza* è quella virtù morale che inclina costantemente la nostra volontà ad operare ragionevolmente sulle varie contingenze della vita: per questa virtù l' uomo nel

---

(1) « Ciò incontra sovrattutto alla virtù eroica, che opera il bene senza sentirne le dolcezze, e manca di quella gioia interna che ristora altrui del sacrifizio nel punto stesso che il compie; onde la voce medesima di *virtù* vuol dir forza; e quindi vittoria sul senso e sull' affetto, la quale è tanto più bella e lodevole, quanto men facile e più contrastata. Non è già che si possa operare senza amore, ma vi ha una dilezione austera e solenne senza tenerezza e vivacità dilettosa, e differentissima dall' amor sensitivo eziandio più puro ed illibato. Il quale, se è volto al bene, è una benedizione del cielo e un soccorso opportuno dell' umana debolezza; ma quando Iddio vuol levare un'anima ad una altezza morale straordinaria, suol torle, almeno a tempo, queste soavità innocenti, abbandonandola alle tempeste del cuore, senz' altro aiuto che d' una grazia operosa, ma occulta, che sostiene il travagliato nel duro combattimento, come un angiolo invisibile, senza far mostra di sè. Allora nascono quelle penose aridità di mente e ineffabili desolazioni di spirito, con che la Provvidenza prova i suoi più cari; onde agli occhi stessi del mondo, che pur non è sempre equo estimatore del bene, la virtù morale dell' uomo e del cittadino tocca il colmo dell' eccellenza, quando tien forte ai più aspri cimenti, senz' alcun ombra di gloria nè di conforto. L' ingegno di Platone poggiò fino al concetto di questa sublime tristezza, quando descrisse il giusto perseguitato e privo d' ogni consolazione; ma l' idea non ne fu incarnata che nell' uomo Dio coll' agonia anticipata del Getsemani e col divino abbandono del Calvario ». Gioberti. Del Buono, cap. 2.

suo operare sa discernere nei dubbii casi il bene dal male, il giusto dall' ingiusto, l' utile dal pernicioso, sa giovarsi del passato al buon governo del presente, e del presente al savio apparecchio dell' avvenire, e nella sua scelta alla parte migliore s' appiglia. La *temperanza* è quella virtù morale che inclina costantemente la nostra volontà a regolare i nostri appetiti animali e razionali, affinchè non eccedano i limiti entro cui sta il giusto e l' onesto: quindi per questa virtù l' uomo perviene a frenare le brame ingorde degli appetiti, a mantenere nell' ordine gli affetti, a moderare l' uso dei piaceri leciti ed onesti, a reggere in ogni contingenza pensieri, desiderii ed ogni detto ed atto della persona. La *fortezza* è quella virtù morale che inclina costantemente la nostra volontà a superare gli ostacoli che si frappongono alla pratica del bene onesto: per questa virtù l' uomo si mostra fermo intrepido e generoso nel tollerare le avverse come a sostenere le prospere fortune, e tanto nel superare e vincere gli impedimenti ed i pericoli che incontrare si possono nell' adempimento del proprio dovere, quanto nel saperli rimuovere e schivare. La *giustizia* è quella virtù morale che inclina costantemente la nostra volontà a dare a ciascheduno il suo, cioè a rispettare e riconoscere praticamente gli altrui diritti: per questa virtù l' uomo si mostra illibato, severo e fedele nell' attenere le promesse, nell' osservare i patti, nel rendere le altrui ragioni, in una parola nel *riconoscere praticamente l' essere nell' ordine suo*; cotalchè *uomo giusto* nel comune linguaggio suona lo stesso che *uomo virtuoso*. La giustizia infatti è eziandio chiamata *equità*, quasi *egualità*, siccome quella che consiste in un abito morale di mantenere l' uguaglianza, la discretezza, la moderazione in tutte le cose: ogni eccesso importa inegualità, che è quanto dire *non equità*, *iniquità*, *disordine*, *deformità*, *sproporzione*. Ond' è che la giustizia è la somma delle virtù morali; conciossiacchè consista nel rimovimento d' ogni eccesso, nel battere la via di mezzo, e nell' essere in ogni cosa discreta; ed a ragione può dirsi, come già disse Aristotile, che giustizia è equità, ed equità è il mezzo tra il poco e il troppo. Notisi però di volo, che nel linguaggio od uso legale *equità* importa qualche cosa di più esteso che *giustizia*. Per la giustizia con mirabile accordo si avvicendano l' amor verso di noi e l' amor verso i nostri simili, le ragioni private e le pubbli-

che, l' autorità e l' obbedienza, gli onori e i carichi, le privazioni e i compensi, i premi e le pene, l'opera e la mercede: per la giustizia il cittadino e il soldato, il sacerdote e il magistrato, e tutte le varie condizioni sociali con mirabile reciprocanza d' ufficii si uniscono, e come la domestica società colla civile così la civile colla religiosa in bella armonia si congiungono.

209. La giustizia considerata più specialmente ed avuto riguardo all' oggetto diverso a cui può riferirsi, prende nomi diversi. Se si riferisce a Dio si chiama *religione*, *giustizia* o *virtù religiosa;* e si può definire quella virtù morale che inclina costantemente la nostra volontà a riconoscere praticamente Dio nell' ordine suo, cioè a renderGli quel culto interno ed esterno che Gli è dovuto. Se la giustizia riguarda gli uomini, d' ordinario ritiene il suo nome e dicesi ancora *virtù civile;* e si può definire: quella virtù morale che si esercita tra uomo ed uomo, e inclina costantemente l' umana volontà a rendere a ciascheduno le sue ragioni. La giustizia si suole distinguere in *commutativa*, in *distributiva* ed in *legale:* la prima è quella che regola le vicendevoli relazioni dei privati e riguarda principalmente i contratti d'ogni genere, e può dirsi che per questa tanto si dà quanto si riceve: la seconda è quella che regola le relazioni dei superiori coi sudditi, e consiste nel distribuire i pesi e le ricompense in proporzione delle forze e dei meriti degli individui: la terza è quella che regola le relazioni degli individui dinanzi all' autorità sociale. Se ben si riflette sulla natura della virtù morale, qualunque ne sia la specie, sarà facile discernere che fonte d' ogni virtù è l' onesto lavoro, siccome quello che è una continua resistenza delle facoltà superiori alle inferiori ed una vittoria della ragione e dell' arbitrio sul senso e sull' affetto: il *lavoro* come qui l' intendiamo, è l' uso o l' esercizio libero delle nostre potenze, sì spirituali, sì corporee, ordinato a produrre un qualche effetto onesto ed utile a noi o agli altri; quindi è lavoro ogni occupazione lecita ed onesta della mente o del corpo, a cui in molte e diverse guise può l' uomo applicarsi.

Articolo Secondo.

Dei Vizii.

210. Il vizio è l' opposto della virtù: se questa siede nell' ordine e consiste nella conformità degli atti liberi alla legge morale, quello al contrario sta nel disordine e consiste nell' abituale ripugnanza degli atti liberi alla legge morale. Per fermo, che il vizio è disordine di animo e di corpo; perchè ribella i sensi alla ragione, la volontà all' intelletto, lo spirito a Dio; epperò come la virtù è perfezionamento dell' uomo, il vizio ne è degradamento e peggioramento; nella virtù l'uomo addiviene immagine e somiglianza di Dio, facendosi creatore di quella affettiva qualità che rettitudine morale si appella, nel vizio, al contrario, si oppone a Dio, priva i propri liberi atti di cotal rettitudine morale e distrugge, per quanto da lui dipende, l'ordine delle cose. Pertanto il *vizio* morale in genere si può definire: una disposizione abituale dell'uomo a misconoscere praticamente l' essere nell' ordine suo: quindi è un' imperfezione della volontà, che affetta l' umana persona, per cui addiviene abitualmente inclinata a riprodurre atti contrari all' ordine morale. Se il vizio è l' opposto della virtù, vediamo quali vizii si oppongano alle virtù cardinali. Alla prudenza si oppone il vizio dell' *imprudenza*, che è quella disposizione abituale dell' uomo per cui nel suo operare poco riflette e non si giova dell' esperienza propria od altrui a suo governo, nè si cura di distinguere nelle sue determinazioni il buono dal cattivo, di prevederne ed esaminarne le conseguenze: quindi figlia dell' imprudenza è in primo luogo l'*incostanza nei proposití*, che è quell' inclinazione abituale della volontà, per cui l' uomo ad ogni più leggiera cagione muta consiglio, cangia partito, abbandona i fatti propositi, e d' ordinario al peggiore s' appiglia; in secondo luogo è la *temerità* per cui l' uomo è abitualmente inclinato ad accingersi ad imprendimenti superiori alle sue forze o senza prima consultare sè stesso e conoscere se valga a compierli. Alla temperanza s' oppone il vizio dell' *intemperanza*, per cui l' uomo è abitualmente inclinato ad abbandonare il freno a' suoi appetiti, desiderii ed affetti, e poco o nulla si cura di

mantenerli entro i limiti dell' ordine loro: da questo vizio nascono: 1. l' *incontinenza*, per cui l' uomo è inclinato ad appagare gli appetiti e gli affetti del concupiscibile senza contenerli dentro i limiti dell'ordine: 2.° la *vanità*, per cui l'uomo è abitualmente disposto a manifestare fuori di tempo e di luogo la propria eccellenza, ad accrescerla a causa d' orgoglio e d' ostentazione, e ad imprendere di conseguire un fine senza averne i necessari mezzi: 3.° il *lusso* che consiste nell' abituale superfluità nei cibi, nelle vesti, nelle abitazioni, nelle ricreazioni ed in altre simili cose, quasi ad ostentazione di ricchezza e di magnificenza. Alla fortezza si oppongono due vizi, l' uno per difetto e l'altro per eccesso: il primo è la *codardia*, la quale è una viziosa disposizione della volontà a cedere facilmente ad ogni qualunque leggiero ostacolo, che si frapponga a compiere utili imprese ed a praticare il bene morale: il secondo è il *furore*, per cui l' uomo è abitualmente inclinato ad operare con impeto senza punto frenare l' irascibile. Alla giustizia s' oppone il vizio dell' *ingiustizia* che considerato in genere si risolve in quello dell'*egoismo;* il quale, come qui s'intende, si può definire: quella viziosa inclinazione dell' uomo ad essere sollecito soltanto dei propri diritti e del proprio bene, senza punto riconoscere l'altrui personalità, nè rispettarne i diritti e promuoverne il bene. Quindi l'egoismo è un soverchio amore di noi medesimi accompagnato da un pratico disconoscimento d' ogni altro essere nell' ordine suo: questo vizio si oppone direttamente al dovere morale di riconoscere praticamente l' essere nell' ordine suo, e più specialmente ai doveri di carità e di giustizia inverso i nostri simili, essendochè per esso nel mentre si pregia di troppo la propria personalità, poco o nulla si rispetta e si ama l' altrui. Quando per mala ventura venisse a predominare questo vizio nella società, allora oltre allo svanire affatto la gloria nazionale e l' eroismo della virtù, cesserebbero nei cittadini tutte le virtù civili e morali, e verrebbe meno il bene sociale.

211. L' egoismo, ossia l' ingiustizia, considerato più specialmente, prende nomi diversi avuto riguardo all' oggetto diverso cui può riferirsi. Se riguarda Dio prende il nome d' *irreligione* od *irreligiosità*, che è quell' abito vizioso dell' uomo per cui è inclinato a disconoscere praticamente Dio nell' ordine suo e le cose appartenenti al vero culto divino: questo disconoscimento

può essere per *difetto* o per *eccesso*: del primo modo sono l'*ateismo* e l'*empietà;* l'ateismo nega l'esistenza di Dio o ne dubita; l'empietà trascura il culto divino, si oppone cogli atti colle parole e coi pensieri ai sentimenti religiosi che si destano in noi o negli altri per ispegnere in noi o negli altri la venerazione all'Ente supremo: del secondo modo sono l'*idolatria* e la *superstizione*, che consistono l'una in un culto *falso* ed *assurdo* e l'altra in un culto *vano* ed *indebito*, per cui si sostituisce alla vera una falsa religione; la superstizione più specialmente mescola le cose sacre colle profane. Se l'egoismo o ingiustizia riguarda la personalità dei nostri simili, prende il nome di *misantropia*, che è l'abituale disposizione a disconoscere la personalità dei nostri simili ed a non curarsi punto del loro bene nè dei loro diritti. Si oppongono alla giustizia e derivano dall'egoismo la *bugia* e l'*adulazione:* la bugia, o menzogna esterna è il disconoscimento della verità conosciuta espresso a parole con animo d'ingannare; l'adulazione è quell'abituale disposizione dell'uomo a mostrare maliziosamente e contro verità, o con atti o con parole, d'avere in pregio ed in molta stima una qualche persona per qualsivoglia sua azione, o qualità, o altro qualunque titolo. Questo vizio è un turpe commercio di menzogne, che dall'un lato si fonda sul più vile interesse, e dall'altro sulla vanità altrui; esso lusinga l'orgoglio, seduce l'animo ed occulta la verità: gli adulatori sono peste della società, ed ammorbano schifosamente i grandi, i ricchi ed i potenti. Come il lavoro è fonte feconda delle virtù morali e civili, così l'ozio che si oppone al lavoro vien detto il padre di tutti i vizii, siccome quello che ripugna al destino dell'uomo su questa terra, che ne infiacchisce le più nobili potenze dell'animo, ne snerva le forze del corpo, e si oppone direttamente al morale dovere del proprio e dell'altrui perfezionamento, il quale di necessità importa il buon uso del tempo; conciossiacchè l'*ozio* consista in quell'abituale disposizione dell'uomo per cui rifugge e si astiene da qualunque onesta o lecita occupazione (1)

(1) . . . . E' tutta,
In ogni umano stato, ozio la vita,
Se quell'oprar, quel procurar che a degno
Obbietto non intende, o che all'intento
Giunger mai non potria, ben si conviene
Ozioso nomar...

LEOPARDI. Cant. 19.

SEZIONE SECONDA

Articolo Primo.

Degli eccitamenti all' educazione di sè.

212. La virtù essendo un' abito in cui s' incarna e trasfonde il bene morale, costituisce il maggior bene, di cui l' uomo quaggiù in terra possa fare tesoro; ma l' acquisto e il possesso della virtù non si può ottenere senza adoperarsi con ogni possibile diligenza a trasformare le proprie naturali potenze, mediante la continua ripetizione degli atti loro, in altrettanti abiti secondo il fine a cui esse sono ordinate. Conciossiacchè non fia mai che l' uomo possa a ragione dirsi virtuoso soltanto per un solo atto di virtù; la virtù, siccome quella che perfeziona e migliora la persona, deve in essa di continuo perdurare ed inclinarne l' animo alla pratica. L' abituale esercizio ed incremento delle morali virtù s' ottiene con la savia e retta educazione di sè medesimo, e con l' assidua ed efficace emendazione dei vizii. All' educazione di sè molti sono gli eccitamenti, ed all' emendazione dei vizi molti sono i mezzi: degli uni e degli altri l' uomo deve all' uopo sapersi giovare.

213. Fra gli eccitamenti all' educazione di sè medesimo sono principalmente a notarsi: 1.° l' esempio altrui: 2.° l' autorità: 3.° gli effetti eudemonologici della stessa virtù. L' esempio altrui è per fermo efficacissimo eccitamento all' educazione di sè, all' incremento continuo nella moral perfezione: primieramente la bellezza della virtù è cotanto splendida, toccante ed attraente che in chi la contempla genera rispetto, amore ed ardente desiderio di farla sua, di acquistarla e possederla; secondariamente l' uomo è di tal guisa da natura disposto e

conformato che di leggieri ricopia in sè quanto negli altri suoi simili osserva; e talmente più per imitazione che per consiglio nelle sue operazioni si conduce, che da alcuni *animale d'imitazione* venne appellato. Dunque è da conchiudere che l'esempio altrui è di massimo eccitamento alla virtù. Ma qual sarà l'esempio che l'uomo dovrà imitare? cioè quale sarà il tipo ideale dell'uomo veramente saggio e virtuoso che senza tema di cadere in fallo si possa a tutta fidanza in noi stessi copiare? Noi indarno interrogheremmo la storia della filosofia morale per iscoprire, discernere e determinare il tipo dell'uomo saggio e virtuoso proposto dagli antichi sapienti; giacchè a questa ricerca non rivolsero i loro studi, od inutilmente vi affaticarono gl'ingegni. Se l'uomo colla scorta della sola ragione non può giungere alla piena e perfetta conoscenza de' suoi morali doveri, neppure può giungere a tanto di bontà e perfezione che valga a proporsi a suoi simili come vero modello da imitare; quanto vi ha di puro umano, tutto è caduco, imperfetto e guasto, nè può servire di scorta fedele, nè di vero modello all' altrui vita. La sola religione cristiana è quella che somministrando la più completa teoria dei morali doveri, porge a tutti quanti gli uomini d' ogni età e d' ogni condizione il vero tipo perfetto dell' uomo saggio e virtuoso nella divina persona del Redentore. « Gesù Cristo infatti ci si rappresenta sommesso a suoi genitori, amante della patria, tenero della religione. Esso fermo ne'suoi propositi, prudente ne'suoi consigli, intrepido nei pericoli, nelle avversità costante. Esso sobrio alla mensa, pudico nei pensieri, negli affetti intemerato, assegnato nelle parole, modesto negli atti, incorrotto nei costumi. Esso umile, mansueto, tollerante, mite, sollecito d'ogni suo dovere, ed in ogni sua cosa giusto e continente. Esso alla vita più irreprensibile e santa aggiunge la carità più operosa e fervente, carità infinita, che lo spinge ad ammaestrare nelle cose che sono di Dio i fanciulli, gli adulti, il volgo, le femmine, i nobili e tutto anzi il genere umano; che inoltre in tutte le sue opere e le sue istruzioni traluce, tutte le anima ed informa, che infine fu causa per cui egli sacrificasse per noi la propria vita, e l'ultimo suo anelito fosse una voce di misericordia e di preghiera per chi iniquamente l'uccideva ». Divino modello che ricopiato dall'uomo è da tanto di santificarlo in terra e bearlo in cielo.

214. Altro eccitamento all' educazione di sè è quello che somministra l'autorità. Nostra natura è così fatta, che più ci sentiamo eccitati e mossi dagli esseri di entità e di pregio superiori a noi che dai simili nostri, e che più facilmente obbediamo agli ordinamenti che ci vengono imposti dall'autorità di chi comanda che da quelli dei nostri eguali. E siccome guardiamo all' autorità come mente e forza direttrice del nostro operare, così di leggieri siam da questa eccitati all' acquisto ed all' esercizio di quelle virtù, alle quali con i suoi precetti, con le sue esortazioni, con i suoi consigli ci guida, la cui bellezza ci mostra, la cui bontà esalta, il cui merito loda, e il cui premio propone e sanziona. Se l' autorità è valida e potente eccitamento all' uomo per l' educazione di sè medesimo, massimo ed efficacissimo deesi riputare non solo l'eccitamento che nasce dall' autorità assoluta della suprema legge morale, che ne comanda l' osservanza e la conservazione dell' ordine in cui la virtù consiste, e che promette e sancisce un premio eterno infinito in cui la virtù riposa beata; ma più specialmente quello che direttamente ne viene dall' autorità infinita della dottrina e dell' esempio del Maestro divino, che *cœpit facere et docere.*

215. Da ultimo gli effetti eudemonologici prodotti dal continuo esercizio della virtù sono forte e gagliardo eccitamento all' educazione di sè medesimo: conciossiacchè niuno ignori, che dagli atti virtuosi continuamente ripetuti non solo nasca una bellezza ed eccellenza morale perseverante e duratura nell' anima anche dopo l' esercizio di tali atti, ma altresì n' emerga una specie di felicità nel virtuoso, ch' egli prova di continuo ed esperimenta nella pace e nella tranquillità di sua coscienza, ed in quella gioia ineffabile che dovunque lo accompagna, e che di mezzo eziandio alle persecuzioni di maligni nemici ed ai rovesci di fortuna mai non lo abbandona. La virtù nella serena e tranquilla produzione de' suoi mirabili effetti innamora l' uomo di sè medesimo senza muoverne la vanità e l'orgoglio, nè pone in ordine ed in armonia gli appetiti e le potenze, ne frena gli affetti e ne pone in calma le passioni; cotalchè a diritto può dirsi essere l' esercizio della virtù un' incoata felicità. Arrogi che all' esercizio d' ogni e singola virtù tien dietro un bene particolare come suo proprio effetto: la prudenza, la fedeltà, la beneficenza e simili altre

virtù producono nell' animo di chi le pratica una soddisfazione (1) del bene operato oltre modo soave e dolcissima che sentesi pago e contento, e producono nell' animo altrui osservanza, stima ed amore verso il virtuoso medesimo: la temperanza conserva, favorisce e promuove la sanità, la vigoria, la robustezza del corpo, agevola l' applicazione della mente e più

(1) « Ma se il genio, la dottrina, l'ingegno, e tutte le qualità da cui l' intelletto umano riceve perfezione possono sì grato diletto ingenerare negli animi, qual contento debb' essere quello dell' uom dabbene nel possedimento della virtù: qual gioia potrebbe adeguare la pace di che egli gode, e qual tesoro può valere la coscienza del giusto? Poniamo un po' mente alla sola beneficenza. Dice troppo bene l' ab. di S. Piero. Vi ha mai sentimento più dolce di quello di poter esser benefico? Vedi quell' uomo, compunto nell'animo dalla vergogna; e vinto dai bisogni dell' indigenza: agli occhi rannuvolati, all' abbattuta fronte assai si pare l' acerbità del dolore, che lo preme e consuma. Come la tua larghezza soccorra per trarlo fuori di un tale abisso di doglia, incontanente sgombra da lui ogni tristezza, d'un dolce sentimento di gioia che gli si diffonde per l' anima viene rincorato e ravvivato: gli scintillano gli occhi, tornano al suo volto le fattezze, gli ricomparisce in sulla fronte la dignità dell' uomo. Costui sol per tuo benefizio vive; quale felicità può pareggiare la tua? — Bello è, diceva Cicerone, a vedere un uomo che per forza di eloquenza tenga sospesa una numerosa assemblea, pàrendo degno egli solo di ragionare; ma più bello ancora consecrar la mente e l' opera per la sicurtà, la pace, la felicità della famiglia, dei vicini, di un intiero popolo, e per preservarli dai minacciati pericoli esporre se stesso. Non tanto per illustri fatti come per larghezza di benefizi Ercole e Tesèo meritarono nome di Eroi. E se questo titolo conceduto si è a feroci conquistatori, che hanno predata la terra, fu vanità di lusinghiera adulazione. Achille stesso, vago sol di pugne e di risse, non fu un Eroe: augusto titolo solamente dovuto ai benefattori dell' umanità. Adunque può ben la virtù generare nell' animo un sentimento di piacere e una contentezza, che, senz' altro rispetto, ne alletta ad amarla. Ondé Cicerone, a diritto rimproverava gli Epicurei, che affettassero di non distinguere tra il diletto di un' azione virtuosa, il quale dimora nella contentezza del praticarla, e il diletto che nasce dalla speranza dell' utile che conseguita alla pratica e alla riputazione della virtù ». Gerdil. Tomo 7. Anti-Emilio. Napoli.

pronte e sicure le operazioni ne rende; la giustizia nobilita le umane azioni, uguaglia i rapporti coi nostri simili, genera e mantiene la pace nelle famiglie e nella società: insomma ogni speciale virtù nel suo esercizio porta seco un bene come un suo proprio effetto, anzi come un saggio di ricompensa od un cominciamento del meritato premio. Dunque gli effetti eudemonologici della virtù sono per l' uomo altrettanti eccitamenti validissimi all' educazione di sè medesimo.

Articolo Secondo.

Dei mezzi all' emendazione di sè.

212. Avvegnachè molti e potenti siano gli eccitamenti alla propria educazione, tuttavia non fia mai che questa si possa ttenere, compiere ed assicurare senza l'emendazione continua dei propri vizi; i quali più o men gravi a quando a quando nell'uomo si manifestano e sono di impedimento alla sua moral perfezione. Addimandasi *emendazione di sè* la cura incessante di correggere i propri difetti, di sradicare tutti i vizi mano mano che in noi appariscono o ripullulano nelle nostre libere e morali azioni. Lunga cosa sarebbe quella di esporre tutti i *mezzi d'emendazione* che propongono ed insegnano i savii, ma a causa di brevità ci limitiamo a indicarne fra i principali i più facili ed all' uopo più acconci, che noi distinguiamo in *naturali* ed in *sovrannaturali*. I mezzi naturali possono essere *privati* ed *individuali*, o *pubblici* e *sociali*. I mezzi d' emendazione privati ed individuali son quelli che di loro natura son posti nell' arbitrio di ciascheduno e di cui ogni individuo può giovarsi da per sè stesso indipendentemente dagli altri. Fra siffatti mezzi sono principalmente a notare i seguenti: 1.° di richiamare spesso alla mente il fine ultimo per cui siamo stati creati, ed a questo dobbiamo con ogni studio dirigere e conformare le nostre azioni: 2.° di considerare sovente la bruttezza, la deformità e il disordine del vizio: 3.° di pensare da senno e riflettere ai beni di cui esso ci priva ed

ai mali che in copia ne derivano, come sono i rimorsi della coscienza, il disprezzo e l'abborrimento altrui, il degradamento e l'avvilimento proprio, e più che altro le pene della vita avvenire dall' eterna giustizia minacciate e sancite: 4.° la diffidenza delle nostre forze disordinate ed infiacchite, per cui di continuo dobbiamo invigilare sopra noi medesimi: 5.° di fuggire la compagnia dei malvagi e tutto ciò che può essere d'occasione o d'incentivo al vizio: 6.° di sottrarre agli appetiti sensuali ogni stimolo e di frenarli, acciocchè non prevalgano sull'arbitrio e la ragione: 7.° di fare buon uso del tempo; questo mezzo comprende tanto la fuga dall'ozio quanto l'occupazione in opere di virtù; quindi è necessario riflettere quanto il tempo sia inestimabile di valore, breve di durata ed irreparabile nella sua perdita.

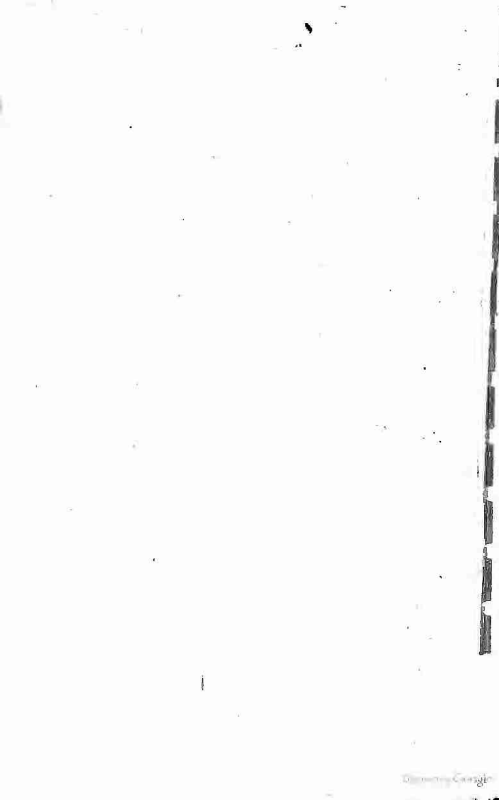
216. I mezzi d'emendazione pubblici e sociali sono quelli che vengono somministrati dall'autorità pubblica e sociale a promuovere il perfezionamento morale degli individui e rimuoverne il morale degradamento, e sono *preventivi* e *correttivi*. Dei mezzi preventivi notiamo: 1.° la pubblica istruzione che dev' essere educativa, e perciò intellettuale, morale e religiosa; l'uomo per così fatta istruzione comincia fino da suoi primi anni in mezzo alla società a conoscere i propri doveri e viene quasi condotto a mano ed eccitato ad osservarli nella loro pienezza: 2.° la somministrazione del lavoro per tutti; il quale non solo dev' essere onesto, ma deve eziandio acconciarsi e contemperarsi alle diverse condizioni degli uomini, di guisa che coloro che non possono co' mezzi proprii, possano almeno con i mezzi sociali procacciarsi un' onesta occupazione che valga a sottrarli dall' ozio e quindi dai vizi che ne derivano: 3.° infine l' istituzione di savie, giuste ed opportune leggi e sovra tutto l'imparziale ed efficace loro applicazione; essendochè la giustizia pubblicamente amministrata è potentissimo mezzo a prevenire ed impedire l'ingiustizia nei privati. — I mezzi sociali correttivi si posson ridurre alla minaccia ed all'applicazione delle pene ai colpevoli: imperocchè le pene minacciate ed inflitte dalla società, quando siano proporzionate e fornite delle loro qualità (§. 187), giovano assaissimo a distruggere nell' uomo i rei semi del vizio ad a reprimerne gl' impulsi che lo spingono ad atti immorali-sensibili. È poi da notare che le pene non potrebbero riuscire efficace mezzo d' emendazione,

quando distruggessero nel colpevole il sentimento dell' onore e del dovere; quindi esse debbono essere tali che valgano ad eccitare un tal sentimento e fomentarlo, debbono porre l'uomo in tal condizione che, subita la pena, riesca migliore e possa onestamente provvedere alla propria sussistenza. A tal uopo sarebbe necessario che l'autorità sociale venisse in soccorso di quelli disgraziati che, soddisfatta la pubblica giustizia, ricompaiono nella società in diffidenza di tutti e da tutti avviliti ed abbandonati; e questo avvilimento ed abbandono, nel mentre degrada il morale di quei disgraziati, è pur troppo la ragione potissima per cui ritornano sul mal sentiero e ripetono nuovi e forse più gravi delitti: laonde mi è avviso, essere solenne dovere della società di somministrare a costoro i mezzi ond' impiegare la propria capacità, e così possano vivere dell' opera loro, riacquistare la fiducia altrui, e mostrarsi a prova cittadini onesti e degni della pubblica estimazione.

217. Ma tutti i mezzi naturali, siano individuali siano sociali, a causa della corruzione di nostra natura, sono insufficienti a compiere l' emendazione dell' uomo; quindi da per sè soli non bastano a renderlo veramente virtuoso, egli è d'uopo perciò che vengano avvalorati dai mezzi sovrannaturali. Imperocchè nell' attuale condizione le umane potenze mancano di quella forza tanto necessaria all' acquisto delle virtù ed alla piena effettuazione del bene morale: di guisa che l' uomo senza l' aiuto superno non fia mai che valga con passi fermi e sicuri ad avanzarsi sulla via della perfezione e possa operare in modo da conseguire l'eterna beatitudine. I mezzi sovrannaturali all' emendazione di sè si riducono alla grazia divina; la quale illumina l' intelletto, avvalora e rinforza l'arbitrio, e adorna ed arricchisce l'umana persona di quella giustizia e perfezione, che per qualsivoglia sforzo non si può d'altronde ottenere. Laonde è necessario: 1.° riporre in Dio ogni nostra fiducia: 2.° domandargli incessantemente gli aiuti efficaci ad emendarsi d' ogni vizio ed a praticare la virtù: 3.° conformarsi di buon grado alle massime del santo Vangelo, osservarne non solo i precetti, ma eseguirne ancora i consigli: 4.° proporsi di continuo la persona del divin Maestro come vero ed unico esempio da imitare nelle proprie azioni: 5.° finalmente compiere con piena esattezza tutti i morali doveri verso noi stessi, verso i nostri simili, verso la nostra patria,

e verso Dio nostro primo principio e nostro ultimo fine; e frequentare nei dovuti modi i Sacramenti, che sono fonte di grazia e mezzi potentissimi di santificazione.

Prof. G. B. Vittorio Mazzini.

FINE DELLA SECONDA ED ULTIMA PARTE.

Per la biblioteca [illegible]
dono dell'autore

MANUALE

DI

FILOSOFIA

AD USO DELLE SCUOLE SECONDARIE

PER

FRANCESCO MELILLO

PROFESSORE TITOLARE DI FILOSOFIA
NEL REAL LICEO PRINCIPE UMBERTO DI NAPOLI

MANUALE

DI

FILOSOFIA

PER

Francesco Melillo

NAPOLI
TIPOGRAFIA TIZZANO
45, Via Cisterna dell'Olio
1873

Il Machiavelli notò, che non essendo conceduto alle mondane cose il fermarsi, quando sono salite conviene che scendano, e similmente scese che sono, non potendo più scendere, conviene che salgano [1].

Tale è stato con breve intervallo il destino della metafisica ai tempi nostri. Or sono pochi lustri ne abbiamo vista l'apoteosi fattane da coloro che la proclamarono consapevole della creazione. Oggi, se si dee stare alle parole di altri, merita solo di essere lasciata come un vecchiume di cui non si dee tener conto.

Testimone della metafisica nell'una e nell'altra fortuna, posso dir francamente che non la invidiai allora più di quel che la compianga adesso, poichè allora la vidi avvolta nella rete dei dogmi ed ebbra di misticismo, sì che nella sua mal ferma altezza appariva certa la vicina caduta; mentre ora, debbo pur confessarlo, il suo momentaneo naufragio non mi rattrista, sì perchè son certo che molti avanzi ne resteranno, e quel che le rimarrà sarà per essa germe di nuova vita, e sì perchè si sarà ad ogni modo disfatta di molto ingombro, di cui sarà bene accorta a non caricarsi di nuovo per l'avvenire.

Io penso in effetti che per quanto è stato esiziale alla filosofia il passato ontologismo, per tanto non può recarle gran danno il positivismo presente. Che anzi può questo anche esserle utile, in quanto

(1) *St. Fior.* L. V.

vale a ricordarle vie meglio, se mai ne ha bisogno, come sia necessario tenere in ogni cosa distinto il certo dal dubbio, il positivo dal congetturale.

Fare che la metafisica si spogli di quella parte che si era intrusa in essa più per opera di fantasia che di ragione, e torni seriamente alla separazione del sapere tradizionale e dogmatico dal filosofico, è la occorrenza che dopo l'esempio delle esorbitanze ontologiche vien reclamata a preferenza di ogni altra cosa. Se il positivismo si limitasse a ciò anch' io sarei dal suo canto. Ma non posso affatto seguirlo allorchè esso giunge sino a pretendere che la metafisica muoia piuttosto che si rinnovi e viva. Di vero la metafisica ha comune la causa colla ragione, per modo che non si può negar quella senza disconoscere questa. Imperocchè la ragione è tale che non si arresta se non quando è giunta all' ultimo suo risultato, il quale consiste appunto nella metafisica.

Ammettere la ragione e volerla limitare ad una semplice investigazione dei fatti e delle loro leggi, è il peggior significato che possa darsi al positivismo, poichè lo rende illogico. O si fa salva la ragione, e non le si può negare alcuno dei suoi portati; o non si dee riconoscere altro che la investigazione empirica. In questo secondo caso il positivismo è logico, ma troverà sempre un noto avversario insuperabile nelle verità di ordine superiore alla esperienza.

Noi possiamo concedere che si lasci alla storia il nome di metafisica, ma non possiamo affatto rassegnarci a dare importanza a questo altro nome di positivismo, il quale se non esprime una modesta comechè necessaria regola metodica (qual' è quella cui sopra abbiamo accennato), si riduce a denotare o una incongruenza logica, o nulla più che l' antiquato empirismo.

Volendo però ricavare un utile ammaestramento dai recenti casi a cui la filosofia per colpa non sua è andata incontro, dobbiamo riconoscere come oggimai sia necessario più di tutto tenere in essa distinta la parte che studia le condizioni prime della conoscenza dal-

l'altra che investiga le condizioni prime della esistenza delle cose, senza negare tuttavia quella intima connessione per cui ambo costituiscono una scienza unica. Vi ha del certo e del dubbio, o in altri termini del positivo e del congetturale sì nell' una che nell' altra di dette parti. Ma nella prima di esse, a cagion che l'oggetto sua giace per intero dentro il nostro pensiero, il certo e il positivo si possono dilatare più che nell' altra, la quale versando intorno a un oggetto estraneo al pensiero stesso, deve inoltrarsi con ogni riserva, acciò non avesse a riprodurre sotto altra divisa e con mutati nomi quelle che Bacone contrassegnava molto acconciamente col nome di favole [1], e Des Cartes apertamente chiamava assurdità dei filosofi [2].

In quanto all' insegnamento la riferita distinzione ha ancora una importanza pratica, poichè in essa si trova il criterio per distribuire il corso elementare di filosofia in due anni, con dedicarsene l' uno alla prima e l' altro alla seconda di dette due parti. Giova anzi che nel secondo anno accanto alla scienza si esponga eziandio la sua storia, facendosi sempre notare, analogamente alla distinzione suddetta, come in mezzo alle maggiori divergenze di sistemi non manchi qualche cosa di identico, e come molte dottrine siano rimaste incrollabili attraverso le continue vicissitudini delle scuole e delle opinioni.

Alla stessa differenza si riferisce la divisione unica che io ho adottato, qual' è quella della parte facile e della parte difficile, l' una certa a preferenza, l' altra a preferenza congetturale. Quando si negasse la prima di dette parti non si dovrebbe ammettere che dubbio ed ignoranza di tutto; negandosi l'altra si dovrebbe dire in vece che tutto sia certo. Io credo che i filosofi stanchi degli estremi possano convenire ormai intorno a ciò che nè tutto si ignora nè tutto si sa, ovvero che molte cose si conoscono con certezza, altre con probabilità. Quello che più importava però consisteva nel determinare in filosofia il campo sì delle une che delle altre. Or a tal fine io mi sono gio-

(1) *Nov. Org.* I, 44, e *Hist. Nat. Praef.*
(2) *De Meth.* 2.

vato della distinzione tra le condizioni prime del conoscere e quelle dell'esistere. Ho poi creduto opportuno di contrassegnare le mentovate due parti con due voci antiche, chiamando la prima *Essoterica* e l'altra *Esoterica:* al quale secondo epiteto ho sostituito quello di *Acroamatica*, anche di storica rinomanza, acciò la similitudine tra i detti due termini non inducesse confusione. Così mentre l'una di tali due parti racchiude ciò che è stato già assicurato alla filosofia, l'altra lascia un perpetuo margine alle disputazioni dei filosofi ed alle vicende delle opinioni.

Non posso fare il torto a me stesso di dire che in fatto di filosofia il mio pensiero non siasi col corso degli anni e degli studii di molto modificato. Tuttavolta il punto di partenza è rimasto per me sempre lo stesso, poichè non fui dogmatico mai. Preso ora nuovo animo per talune felici applicazioni che mi è riuscito fare delle dottrine filosofiche alle scienze giuridiche e sociali, imprendo a riordinare con questo nuovo lavoro di filosofia razionale il frutto delle mie meditazioni, seguendo la divisione superiormente accennata.

MANUALE

DI

FILOSOFIA

Preambolo.

1° Quale sia l' ufficio delle scienze in genere e per che modo esse si distinguano fra loro — La mente dell' uomo nell' acquisto delle sue conoscenze suole inoltrarsi per successivi gradi. Il primo di questi è riposto nella conoscenza storica dei fatti, in quella cioè la quale è limitata a ciò che vi ha nelle cose di più manifesto. Però simile conoscenza è non solo incompleta sempre, quantochè spesso anche erronea. È sempre incompleta, poichè in ogni cosa oltre alla parte nota ve ne ha un' altra occulta; è erronea poi semprechè confonde l' apparenza, cioè il fenomeno, colla realtà. Per tali ragioni, non che per essere comune agl' indotti, la conoscenza storica prende eziandio nome di conoscenza volgare.

Sopravviene qual secondo grado del sapere umano la conoscenza scientifica. La quale studiando l' occulto soccorre la conoscenza storica, e la emenda inoltre quando sostituisce all' apparenza una realtà diversa da essa. Così la diottrica studiando le leggi della luce rifratta e la struttura dell' occhio, cerca spiegare i fenomeni della visione; e l' astronomia raggiunto il vero sistema planetario, sostituisce il cielo reale all' apparente. In generale poi ad una ordinata serie di procedimenti conoscitivi coi quali, partendosi da verità innegabili, si cerca di completare, per quanto si può, e di emendare anche la conoscenza di una data specie di cose, si deve apporre il nome di scienza.

Quindi è da avvertire, distinguersi fra loro le due indicate specie di conoscenze, storica e scientifica, come due successive progressioni piuttosto che come due classi indipendenti fra loro ed a sè stesse bastevoli. Così la conoscenza storica appunto perchè limitata alla sola parte nota dei fatti, non è che un avviamento, e spesso anzi una semplice occasione per la conoscenza scientifica; nell'atto che questa non rappresenta se non un lavoro dello spirito fatto, in virtù di evidenti principii, sugli oggetti della conoscenza storica. A scorgere poi i vantaggi che son derivati allo scibile, e per esso alla civiltà, dal consorzio fra la cognizione storica e la scienza, basta considerare che queste due facoltà dopo aver provato lungamente gli svantaggi della disunione colla sterilità dell'una e colla vanità dell'altra, allorchè ricomparvero congiunte fra loro in stretta unione, ottennero impreveduti risultamenti, siccome ne fanno testimonianza le scienze naturali da una parte, e le umanitarie dall'altra.

Dette tali cose occorre notare che la diversità delle scienze vien determinata da quella dei loro oggetti. Salvochè in questi non è da attendere alla material differenza, ma al modo di risguardarli. Secondo un tal modo in effetti può avvenire che uno stesso oggetto considerato sotto diversi rapporti appresti argomento a scienze diverse; mentre per opposto oggetti diversi, sol perchè studiati sotto un rapporto unico, cadono sotto il dominio di una sola scienza. Questa considerazione ha dato luogo a dire che per determinare una scienza qualsia devesi attendere all'oggetto considerato secondo la sua ragion formale.

2° **Definizione della filosofia** — Dopo ciò per farsi idea della filosofia non bisogna andarla cercando nel dominio delle cognizioni volgari, anzi conviene distinguerla da tutte le altre particolari scienze. È necessario in effetti che essa spazii in una propria sfera ed abbia un oggetto speciale. Senza ciò mancando alla filosofia quel che vale a discernerla dalle altre parti del sapere, si verrebbe a negare la sua stessa esistenza.

Intanto tutte le cognizioni volgari si limitano, come abbiamo detto, alla parte nota e spesso anche alla sola apparenza dei fatti. Le scienze lavorano ad ottenere, per quanto possono, la completa e vera conoscenza dei loro oggetti speciali, ma restano mute innanzi a quelle ricerche le quali risguardano tali oggetti in comune, cioè innanzi a

tutti quei quesiti generali e fondamentali, che concernono l' ordine intero delle cose in quanto esistono e sono conosciute.

Or la filosofia si propone appunto di rispondere a tali quesiti. I quali atteso la diversità degli oggetti a cui si riferiscono vogliónsi ridurre a due categorie. Nella prima entrano quelle indagini che riflettono le condizioni prime ed universali della conoscenza delle cose; nella seconda quelle che hanno per oggetto le condizioni prime ed universali della esistenza delle medesime.

Dunque da ora può dirsi la filosofia essere « quella scienza la quale ha per oggetto le condizioni prime ed universali della conoscenza e della esistenza delle cose ».

3° Analisi di tale definizione — Dovendosi chiarire sì fatta definizione è necessario chiedere quali siano in modo specificato le indicate condizioni della conoscenza, e quali quelle della esistenza delle cose. Or le condizioni indispensabili per qualsisia conoscenza si riducono a tre: l' atto con cui si conosce, il soggetto conoscitore, l' oggetto che vien conosciuto. Imperocchè senza il primo di tali requisiti, come si conoscerebbe alcuna cosa? Senza il secondo, chi la conoscerebbe? E senza il terzo, qual cosa si conoscerebbe?

Anche a tre si riducono le condizioni prime ed universali della esistenza delle cose: la causa, i principii e le forme comuni. In mezzo agli infiniti agenti secondarii e speciali, chi vi porti dentro lo sguardo, deve ammettere una qualche efficienza originaria e fondamentale. Per dar ragione dei prodotti moltiplici e variabili bisogna riconoscere taluni componenti o principii primi. Oltre alle forme individuali, per cui la natura si circonda tuttora di nuovo ammanto, bisogna ravvisare le forme primigenie che durano identiche costituendo l' ordine e l' armonia delle cose.

Mentre noi ci riserbiamo di sviluppare nei proprii luoghi quanto si riferisce a ciascuna di dette condizioni, può il cenno fattone essere sufficiente a chiarire come la filosofia debbasi tutta versare da un lato intorno all' atto, al subbietto e alla materia della conoscenza delle cose, e dall' altro intorno alla prima efficienza, ai primi principii e alle forme universali della esistenza delle stesse.

La filosofia quindi non solo è diversa, ma sovrasta di tanto alle altre cognizioni scientifiche, per quanto queste sovrastano alle cognizioni volgari, formando il terzo e più alto grado dell'umano sapere.

Da ciò la sua supremazia in rapporto a tutto lo scibile, per cui fu chiamata sovente scienza prima o anche scienza delle scienze.

4° **Come la filosofia intenda a perfezionare lo scibile** — In confermazione di tale supremazia si dee considerare, come fra varii gradi di cognizioni il più imperfetto sia quello delle conoscenze volgari, sì perchè esso è limitato alla sola parte nota delle cose senza abbracciare l' occulta, e sì perchè dà sovente ai fenomeni valore di realtà. Le scienze studiando ciò che vi ha di più riposto nelle cose non solo soccorrono la conoscenza storica, ma la emendano in quanto sostituiscono spesso la realtà all' apparenza; onde esse rappresentano innegabilmente il lavoro incessante dello spirito nella via del perfezionamento sul campo del sapere. Ma un tale perfezionamento non può dirsi portato all' ultimo segno se non quando il tutto si ripeta dalle sue prime ed universali condizioni, imperocchè per quanto più noi ci eleviamo colla mente a tali condizioni, per tanto ci poniamo più in grado di completare ed emendare le nostre conoscenze. Così, per non lasciare la cosa senza un esempio, nello stesso modo in cui l' astronomia oltre al cielo apparente vede il reale, la filosofia va oltre e subordina in ogni cosa il reale al razionale, spiegando il fatto per l' idea ed il sistema dell' universo per il suo originario pensiero. Se a ciò si unisca la considerazione, che la filosofia intende a determinare le leggi proprie delle operazioni conoscitive, la natura di queste superiore a quella dei sensi e della immaginativa, e sopra ogni altro la preminenza delle verità razionali, si avrà nuovo argomento per ripetere da essa il massimo perfezionamento possibile dell' umano sapere.

5° **Di due opposte dottrine da evitare** — Non entrerò ora nel laberinto delle molte definizioni che sono state date della filosofia. Dirò solo di due dottrine estreme sostenute a tempo nostro, delle quali l' una pone ad oggetto primo della filosofia l' ente in quanto crea l' esistente, mentre l' altra riduce la filosofia ad un semplice studio dei fatti e delle loro leggi. Entrambe queste dottrine negano la filosofia: la prima perchè la confonde col sapere dogmatico e tradizionale, la seconda perchè non sa innalzarla sulle rimanenti scienze. Tanto quella che questa segnano quindi un' epoca di decadenza da cui la filosofia non può uscire se non a condizione di serbare per virtù di ragione la sua superiorità sulle altre parti dello scibile e in pari tempo la sua indipendenza dal sapere religioso.

6° Divisione della filosofia — Analogamente alla definizione data divido la filosofia in due parti. L'una versa intorno alle condizioni prime della conoscenza, l'altra intorno alle condizioni prime della esistenza delle cose. Senza dubbio la prima di tali parti si presenta come fornita di maggiore evidenza, e quindi di maggiore certezza della seconda, poichè quella non esce dallo studio della conoscenza, mentre questa è volta alla ricerca di condizioni estranee alla stessa. Per sì fatta ragione io chiamo l'una *Parte Essoterica*, e l'altra *Parte Esoterica* o anche *Acroamatica* della filosofia (1). La sola suddivisione poi che credo di dover fare in ciascuna di queste parti è quella che viene suggerita dallo svolgimento stesso delle materie secondo la classificazione innanzi accennata. Così nella parte *essoterica* trattasi prima delle operazioni conoscitive, indi del subbietto conoscitore, da ultimo della materia essenzialmente cognita. Debbo far notare però che non ho potuto a ciascuna di queste parti secondarie dare gli antichi e divulgati titoli di logica, psicologia ed ideologia. Le quistioni più importanti e i problemi più difficili che si incontrano in queste debbono in effetti essere riserbati alla parte *acroamatica* per potervi ricevere sufficiente risposta e soluzione; essendochè non solo la logica, ma anche la psicologia e l'ideologia risultano di una parte palese e di una parte recondita, per cui le loro ricerche non ponno dirsi esaurite se non quando si è giunto sino all'ultima parola della filosofia. E per una ragione analoga nè meno ho potuto nella suddivisione della parte *acroamatica* conservare i titoli di ontologia generale e speciale, perchè la logica, la psicologia e l'ideologia non sono straniere alla detta seconda parte, ma vi entrano in ciò che hanno di più importante, anzi vi assumono proporzioni più vaste. Le dette due parti, di vero, non sono accidentalmente congiunte, ma esse si sostengono, si completano, e si perfezionano a vicenda. Dietro

(1) È necessario il notare che queste voci, le quali derivano dal greco ἔξω *foras* ed ἔσω *intra*, sono qui prese in significazione diversa da quella che ebbero una volta, perchè noi le adopriamo per denotare la differenza tra la parte certa e palese, e la oscura o congetturale di una stessa scienza, dovechè presso i pitagorici vennero usate per indicare due specie di dottrine diverse, l'una mitica o simbolica, l'altra razionale e filosofica. Però se pei pitagorici e secondo Platone la filosofia era del tutto aristocratica, per noi essa ha una parte democratica ed un'altra aristocratica: la prima è comune a molti, e solo la seconda è riservata a pochi.

tale veduta l'antico smembramento della filosofia apparisce contrario alla connessione delle materie ed alla stessa integrità del tutto [1].

Ho quindi stimato di dover adottare senza più nel corso di quest' opera l'indicata bipartizione, primo perchè con essa si viene a dispiegare sin dal principio innanzi al pensiero un mondo interno ovvero intramentale, quale è quello della conoscenza, come mezzo di passaggio per portare le indagini sul mondo esterno ovvero estramentale, qual è quello della esistenza delle cose; secondo perchè si ottiene con essa di poter procedere per la via più facile dal noto all' ignoto, cominciando dall' analisi dei fatti per passare in seguito alla ricerca del modo in cui essi avvengono, in che consiste la loro *etiologia* [2]; ed in terzo luogo perchè si comincia eziandio a distinguere la parte certa della filosofia, o almeno quella in cui i dubbii e le congetture sono in proporzioni minori, da quell' altra in cui abbondano più le presunzioni e le ipotesi.

Ad ogni modo io mi adoprerò col presente lavoro a non essere esclusivo, ma ad abbracciare, per quanto mi è dato, in una adequata sintesi l' uomo e la natura. Che anzi studiando i rapporti che passano fra il mondo della esperienza ed il mondo ideale, cercherò pure alla occorrenza di porre in armonia i due massimi sistemi dell'antichità, quali sono quelli di Platone e Aristotile, con mostrare come essi anzichè essere opposti si richiamano fra loro, e (giusta la bella idea del Mamiani) reciprocamente si completano e si avvalorano [3].

(1) Non pertanto anche secondo il nostro modo di vedere, la logica, la psicologia e l' ideologia restano come parti che si distinguono per la diversità degli oggetti intorno a cui la filosofia si addice. Solo noi non abbiamo creduto necessario di apporre i detti nomi come titoli in fronte a ciascuna Sezione della parte essoterica, non solo per la ragione ora esposta di non separar troppo ciò che ha un'intima connessione, ma anche perchè avremmo dovuto ripetere i titoli stessi nella parte acroamatica, in cui la logica, la psicologia e l' ideologia ricevono la loro ultima spiegazione. Tal cosa fu praticata, comechè con criterio diverso dal nostro, da alcuni i quali divisero la logica in minore e maggiore, e da altri che distinsero la psicologia in empirica e razionale. Quanto a noi, l' ulteriore divisione di cui parliamo, senza giovare alla chiarezza, ed oltre all' essere perciò superflua nella parte essoterica, riuscirebbe nella parte acroamatica opposta a quella connessione di cose che costituisce il suo principale carattere.

(2) Da αιτιος, cagione.

(3) *Dell' Ontologia e del Metodo*, § XVI.

PARTE ESSOTERICA DELLA FILOSOFIA

SEZIONE I.

DELLE OPERAZIONI CONOSCITIVE.

CAPITOLO I.

Delle operazioni conoscitive in generale.

7° **Analisi sommaria delle operazioni conoscitive** — Ecco lo stato attuale ed ordinario delle nostre operazioni conoscitive. Se è l' alba noi prevediamo che il sole sia vicino ad apparire sull' orizzonte. Dal vedere che un monte fumiga conchiudiamo che arde. Così dai diversi tratti del volto, ricaviamo che altri è ilare o mesto. E diciamo ancora, che due gemme della stessa qualità hanno lo stesso valore se son trovate del medesimo peso; che le pareti opposte di una stanza sono eguali fra loro se il metro entra in ciascuna di esse un egual numero di volte; e che io ho ricevuto per intero una data somma se ne ho riscosso successivamente le diverse parti.

In ciascuna di queste operazioni noi abbiamo avuto un discorso col quale abbiamo desunto una conoscenza da altre conoscenze. A cagion di esempio abbiamo detto: Ciò che fumiga arde; questo monte fumiga; dunque arde: Due quantità eguali ad una terza sono eguali fra loro; or le pareti opposte di questa stanza sono eguali al metro preso lo stesso numero di volte; dunque esse sono eguali fra loro. E così di seguito.

Ciò che vi ha di proprio a notare in tutta la specie delle addotte operazioni conoscitive è che noi siamo discesi dall' universale al particolare. Or qualunque operazione conoscitiva colla quale si desume il particolare dall' universale prende nome di raziocinio.

Vedremo in appresso come vi sieno due specie di conoscenze universali. Alcune derivano dalle mere idee, quali sono le conoscenze razionali; altre si formano in seguito dell' esame dei fatti della esperienza, quali sono le conoscenze empiriche. Indipendentemente da ogni esame dei fatti noi possiamo dire che il tutto è eguale alle sue parti prese insieme, perchè nell' idea stessa del tutto troviamo l' eguaglianza colle sue parti; ma senza l' esperienza noi non potremmo dire che l' aurora precede il sole, nè che il fumo nasce dal foco, poichè la vista dell' aurora per chi ignorasse il sole non gli dà l' idea di questo, come la vista del fumo non fa conoscere il foco per chi non lo sapesse. È quindi l' osservazione dei dati casi quella che ci autorizza a ritenere come generalmente vero, che il sole segue sempre l' aurora, ed il fumo è il costante indicio del foco. Dietro di ciò noi vedremo, come oltre ai raziocinii coi quali si scende dall'universale al particolare, bisogna ammettere altre operazioni discorsive colle quali dal particolare si va all'universale. Queste operazioni prendono il nome di *induzioni*.

8° Continuazione — Tanto le induzioni quanto i raziocinii essendo operazioni complesse, debbono essere risolute nelle loro parti. Or queste parti sono anch' esse delle operazioni conoscitive colle quali si pronuncia che la data cosa è o non è nella data maniera: ed in ciò consistono quei giudizii ai quali propriamente vuolsi aggiungere l' epiteto di *qualificanti*, da che il loro ufficio consiste nel qualificare le cose. Analizzando adunque i raziocinii e le induzioni, trovasi che essi debbono costare necessariamente di giudizii qualificanti. Noi diamo sin da ora a questi giudizii il nome di *immediati*, perchè essi attribuiscono data qualità a dato soggetto senza l' interposizione di alcuna idea media. Ed in ciò come meglio vedremo in appresso, essi si distinguono da quei giudizii che formano la conseguenza dei raziocinii o il risultamento delle induzioni. Imperocchè questi ad onta che fossero anche qualificanti, pure o attribuiscono una proprietà occulta ad un soggetto dopo averla desunta da una sua proprietà nota, come nei raziocinii, o pure enunciano di un essere composto o di una specie o di un genere, ciò che hanno osservato sia nelle parti di un tutto, sia negl' individui di una specie, sia nelle specie di un genere: onde debbono essere contrassegnati coll' epiteto di giudizii qualificanti *mediati*.

9° Continuazione — Finalmente non può dirsi che alcuna cosa sia o non sia in una data maniera, se prima essa non siasi concepita come capace di essere modificata, ovvero di sostenere le date modificazioni: il che vuol dire che debba essere concepita come un subbietto. Ogni giudizio qualificante adunque suppone la conoscenza di qualche cosa già concepita come un subbietto, o sia come un essere idoneo a sostenere le affezioni. La conoscenza di qualche cosa concepita solo come un subbietto non può aversi senza alcuni altri giudizii coi quali si pensi appunto che quella cosa è un essere, o con altro termine una sostanza. Tal è l' ufficio dei giudizii primarii o *costitutivi*.

Adunque tutte le operazioni conoscitive si riducono a giudizii; ma questi o sono discorsivi cioè qualificanti mediati, o secondarii cioè qualificanti immediati, o primarii cioè costitutivi. Dopo di avere però trovato tali operazioni per virtù di analisi, uopo è riprenderle in ragione inversa incominciando dalle più semplici, quali sono le ultime, a fine di risalire alla notizia distinta delle più complesse da cui abbiamo fatto principio.

E solo crediamo potere sin da ora fare avvertire come la conoscenza che noi acquistiamo in virtù dei detti giudizii, costituisca l' *idea* in senso subbiettivo. Salvochè questa è puramente chiara se deriva dai giudizii primarii, è distinta se consegue ai secondarii, ed è adequata se viene in seguito dei deduttivi. Le idee chiare rappresentano le cose come meramente esistenti, le distinte come determinate dalle proprietà note, mentre le adequate abbracciano altresì le dedotte, siccome andremo a veder meglio in appresso.

10° Logica, e sue specie diverse — I giudizii, cioè gli atti di affermazione o di negazione, costituiscono il λογος dei greci. Di qui il nome di *logica* dato con tutta proprietà a quella parte della filosofia che versa intorno le operazioni conoscitive, ed intende a determinarne le leggi e a ritrovarne i principii.

Tuttavolta è necessario non confondere tra loro queste tre cose: logica naturale, cioè senso comune, logica come arte, e scienza logica. La prima appartiene a tutti, e consiste nell' esercizio spontaneo delle operazioni conoscitive suggerito dalla natura. Questa però nell' atto che lasciata a sè sola è soggetta a traviare dalle sue stesse leggi, può ricevere incremento da un assiduo ed accurato esercizio.

Sorge così l' arte logica, di cui si fa uso in tutte le scienze. Ma resta sempre a formarsi la teorica delle operazioni conoscitive, a fine di rilevarne la natura, le leggi, i principii, il valore. A ciò è intesa la scienza logica, la quale differisce dalla logica artificiale come la scienza dall' arte che ne esegue i precetti, e differisce dal senso comune come la scienza dall'oggetto suo. Quindi essa non può essere chiamata istrumento, come alcuni la dissero, nè può essere definita quale arte di ben pensare come credettero altri. All' uopo san Tommaso: *Ratio de suo actu rationari potest... et haec est rationalis scientia: quae non solum rationalis est ex hoc quod est secundum rationem, sed etiam in hoc quod est circa ipsam artem rationis, sicut circa propriam materiam* [1].

CAPITOLO II.

Dei giudizii primitivi e secondarii in particolare.

11° Delle affezioni passive e dell' attenzione — È un fatto che ciascuno di noi prova in sè non solo le affezioni passive che sono prodotte dai corpi esterni, ma anche quelle che derivano dal corpo proprio. L' anima anzi non può non essere consapevole di quanto accade in lei in virtù dell' esercizio delle sue facoltà, ond' essa è anche conscia di sè. E poichè nulla noi cominciamo a conoscere se qualche cosa non ci si manifesti in alcun modo, segue che nelle dette affezioni si debba ravvisare un primo requisito per l' acquisto delle conoscenze.

Ma quando il pensiero restasse inattivo in mezzo agli svariati obbietti che lo modificano, niuno di questi desterebbe in lui nozione di sè nè vi lascerebbe alcuna orma dopo l'affezione causata. Così oltre al vedere si dee guardare, ed oltre all' udire fa mestieri ascoltare; ed in generale è necessario che all' affezione passiva succeda un atto col quale noi ci volgiamo sopra un oggetto a preferenza degli altri. In ciò consiste l' attenzione.

12° Se l' attenzione sia bastevole ad aver la conoscenza — Qui sorge un dubbio. Basta la sola attenzione per avere la conoscenza delle cose, o si richiede qualche atto diverso?

(1) *Op. omn.* Vol. I, p. 32. (Anversa, 1612).

Molti vogliono che a spiegare la formazione delle idee basti la sola attenzione. Secondo Aristotile le cose rappresentate dai sensi lasciano le loro immagini, dette da ciò *specie impresse*, nella fantasia: però queste immagini sono materiali nè possono entrare nell' intelletto che è spirituale per diventare idee. A superare tale difficoltà Aristotile ricorre ad una potenza dell' anima detta *intelletto agente*, la quale a guisa di una luce irradiando i fantasmi sensibili ne ricava le immagini spirituali ovvero le idee, le quali rappresentano l' essenza delle cose depurata da tutte le accidentalità, e la tramanda all' *intelletto passivo*. L' effetto di simil lavoro consiste nelle *specie espresse*, dette così perchè con esse l' intelletto esprime quasi fra sè parlando l' obbietto che ha concepito. In tutte queste operazioni però, giusta lo stesso Aristotile, non vi ha alcun giudizio. Da ciò è derivata la dottrina, la quale ha per lungo tempo dominato nelle scuole, che cioè l' intelletto umano procede mediante tre operazioni, come per tre passi, nella conoscenza delle cose. La prima di tali operazioni è la semplice apprensione, la seconda il giudizio, la terza il raziocinio. L' apprensione, secondo tale dottrina, consiste in quell' atto col quale ci rappresentiamo semplicemente alcuna cosa, senza nulla affermare o negare di essa, come quando consideriamo un fiore, una casa, un cavallo. Tal' è l' idea, detta così da εἰδω, *video*. Che se poi affermiamo o neghiamo un' idea di un' altra abbiamo il giudizio. Ed abbiamo il raziocinio, se ricaviamo un giudizio da altri giudizii.

Alla dottrina dell' intelletto agente durata lungamente fra peripatetici e poi fra gli scolastici, è sottentrata dopo i risorti studii quella assai più semplice di Locke; imperocchè secondo questi le due fonti da cui derivano tutte le idee sono le sensazioni e l' attenzione. Ma anche per lui i giudizii succedono in secondo luogo, e vengono da ultimo i ragionamenti.

13° **Come tutte le operazioni conoscitive siano giudizii** — In opposizione all' esposta dottrina ve n' è un' altra secondo la quale anche la prima operazione dell' intelletto consiste in un giudizio. Platone nel Teeteto fa dire a Socrate, che egli intende per pensiero « il discorso che l' anima fa con sè medesima intorno alle cose che ha presenti », imperocchè, soggiunge « a me pare che l'anima allor che pensa non altro fa che discorrere fra sè, e interrogando e dando risposta, ed affermando e negando ».

Forse fra questa dottrina di Platone e quella di Aristotile vi era un punto di contatto in ciò che l' una e l' altra faceano consistere appunto il *verbum mentis*, cioè il λογος, in un interno discorso, che alcuni chiamarono *loquutio* ovvero *interior dictio*. Siccome però questa parte della dottrina di Aristotile venne per opera dei commentatori oscurata ed alterata dalla metafora delle *specie impresse*, aggiunta all' altra dell'intelletto passivo considerato *tamquam tabula rasa*, così nelle scuole non prevalse altra opinione circa la prima operazione conoscitiva, se non che essa fosse una semplice apprensione, scevra di ogni giudizio.

Intanto sulle orme di Platone molti fra moderni hanno riconosciuto che l' intelletto propriamente è la facoltà del vero, e che il suo compito consiste nel separarlo dal falso. Quindi si è ricavato che tutte le operazioni dell' intelletto non sono che giudizii, perchè se non si giudica non si ha nè verità nè falsità.

Noi riteniamo unicamente vera questa sentenza, la quale fa consistere in giudizii tutte le operazioni conoscitive. In effetti il conoscere importa pensare un oggetto come avente una determinata natura. Or gli atti coi quali si pensa un oggetto di una natura determinata sono giudizii. Togliete i giudizii non si avranno che sensazioni o fantasmi: quindi atti sensitivi o immaginativi, non mai conoscitivi.

Nè si dica, che ad avere la conoscenza basti la sola attenzione, imperocchè questa non valendo che a rendere più viva una sensazione, non cambia il modo di apprendere le cose. Perciò nella dottrina di Locke, l' intelletto non sarebbe che un senso più perfetto, ma non mai una facoltà che conosce, con determinare la natura degli oggetti sentiti: onde esso resterebbe confuso col senso, nè vi sarebbe divario tra sentire e conoscere.

14° **Quali siano i giudizii primitivi o costituenti** — Salvochè vi ha dei giudizii coi quali l' intelletto comincia, altri coi quali prosegue, altri coi quali cerca di completare le sue conoscenze.

Pria di tutto è necessario il pensare gli oggetti come esseri, perchè ove ciò mancasse non potremmo pensarli nè meno come forniti di date qualità. Di vero niuna qualità può attribuirsi se non a ciò che si pensa come capace di sostenerla. Or siccome la qualità è modo di essere, perciò bisogna primamente pensare gli oggetti come esseri. Il pensare poi sì fattamente gli oggetti è opera di tutti quei giudizii

còi quali diciamo, che questo o quell' altro oggetto è, nel senso che ad esso compete una esistenza propria e determinata.

Detti giudizii son primitivi, in quanto vengono presupposti dagli altri. Essi sono spontanei, in quanto si esercitano anche prima che la volontà entri in esercizio ed influisca sui medesimi. Noi li chiamiamo altresì intuitivi, in quanto con essi non si crea, ma si riconosce l'essere delle cose. Solo nella parte acroamatica potremo scorgere come questo essere oggettivo debba dirsi anche effetto di un giudizio oggettivo o divino: onde il giudizio umano o intramentale, non è che copia e riproduzione di un giudizio estramentale. Questo è produttivo, il nostro è riproduttivo. L' uno e l' altro costituiscono la prima e più potente parola dell' intelletto, il verbo per antonomasia, cioè quello che oltre di denotare l' atto di affermazione del pensiero esprime l' esistenza stessa delle cose. Tale è il verbo *essere* preso nella sua più completa significazione, colla quale si dinota la sussistenza delle cose, o in quanto esistono (*subjectum inexistentiae*), o in quanto sono pensate (*subjectum praedicationis*).

Quando poi si chiede, se nei giudizii primitivi entri la percezione, crediamo di dover rispondere di sì, non in quanto la percezione e il giudizio siano due atti successivi, ma sì in quanto con essi si percepisce ed afferma simultaneamente l' essere delle cose; onde a propriamente dire i giudizii primitivi sono più della semplice percezione. Dall' una non può aversi che un elemento d' idea, dagli altri propriamente nascono le primarie idee, cioè le idee *chiare*, quali sono quelle che rappresentano le cose nudamente come esseri. Per tal ragione noi diamo anche ai giudizii primitivi il nome di *costituenti*, a differenza dei secondarii i quali suppongono le idee già costituite.

15° Quali siano i giudizii secondarii, o qualificanti immediati — Ecco ora un altro fatto che si offre alla nostra analisi. Tutti gli oggetti concreti ci si presentano determinati in varii modi e con diversi rapporti. Questi modi e rapporti richiamano la nostra attenzione, e noi veniamo a pensare che il tale o tal altro obbietto esiste in questa o quell' altra maniera. La natura di sì fatta operazione dell'anima sta dunque riposta nel qualificare diversamente gli obbietti, ovvero nel pensare che date qualità si trovano in dati subbietti: sicchè essa non è che un vero giudizio qualificativo in cui il verbo *essere* non fa che congiungere una qualità ad un subbietto. Tutti i giudizii quali-

ficativi di tale specie sono poi immediati in quantochè non richieggono l' interponimento di alcuna idea media, come è necessario pei raziocinii.

Ma per pensare che qualche qualità esiste in qualche subbietto, conviene supporre già formata l' idea di questo. Imperocchè tosto che noi pensiamo che una cosa è sostenuta da un' altra, noi dobbiamo considerare quest' altra come sostegno della prima, e perciò dobbiamo giudicare che questa cosa è un soggetto. Così si è dovuto innanzi concepire il sole come un subbietto materiale, perchè gli si avesse poi potuto attribuire l' essere sferico, caloroso e luminoso. La conseguenza di ciò è che i giudizii qualificanti immediati sono secondarii, cioè tali che suppongono i giudizii costitutivi e primarii. Tutta la virtù dei giudizii secondarii consiste poi nel rendere distinte le idee chiare; la qual cosa essi ottengono con aggiungere ai dati soggetti la determinazione delle singole proprietà che immediatamente vengono scorte in essi. Laonde come dai giudizii primitivi le idee chiare, così dai secondarii derivano in noi le idee distinte.

16° **Definizione dei giudizii** — Risulta dalle superiori considerazioni come i giudizii consistano in quegli « atti coi quali si pensa le cose essere o avere una determinata natura ». Si pensa che le cose *sono* coi giudizii primarii; si pensa che esse *hanno* una natura determinata coi secondarii. Apparisce poi dall' analisi come in ogni giudizio debbano concorrere due elementi; l'uno che si attribuisce ad un altro, *predicato;* l' altro a cui il primo si attribuisce, *soggetto;* ed oltre a ciò un atto mentale che unisce o separa il predicato e il soggetto, *copula.*

Dalle stesse cose dette confermasi eziandio che le idee, sotto il rapporto subbiettivo, sono il prodotto dei giudizii. Esse quindi consistono nel concepire le cose o come semplicemente esistenti, o ancora come determinate dalle loro proprietà siano note o dedotte. Fra i giudizii e le idee intercede perciò un nesso come fra principio e termine, o fra condizione e condizionato.

Pria di andare oltre ed occuparci delle operazioni discorsive, dobbiamo esporre le più importanti dottrine logiche relative tanto ai giudizii quanto alle idee considerate sotto il rapporto logico. Seguendo l' ordine comune cominceremo da queste ultime, per risalire indi ai giudizii; ed esamineremo le une e gli altri tanto in sè, quanto nella espressione loro mediante le parole.

CAPITOLO III.

Dottrine logiche intorno alle idee e ai giudizii.

Articolo 1.

Classificazione logica delle idee.

17° Di un doppio modo di risguardare le idee prese subbiettivamente — Le nostre idee prese eziandio sotto l' aspetto subbiettivo, cioè come conoscenze nostre acquistate mediante i nostri giudizii, debbono essere considerate sotto un duplice aspetto: e in quanto al modo di apprendere le cose, e in quanto alle nozioni elementari, cioè a quei diversi elementi senza i quali non vi potrebbe essere conoscenza alcuna. Risponde a questo doppio aspetto delle idee la differenza posta dai seguaci di Aristotile, fra i *predicabili* e i *predicamenti*. Noi tratteremo in seguito delle idee sotto il secondo dei mentovati aspetti, determinando quali siano gli elementi primi di ogni conoscenza, che Aristotile chiamò *categorie*. Ma quali sono i modi varii in cui il nostro pensiero si rappresenta le cose? Ecco il quesito a cui noi dobbiamo rispondere di presente.

18° Del primo modo di concepire le cose — Per andare con ordine, devesi pria di ogni altro investigare quali idee siano le prime ad aversi da noi, le individuali o le universali. Chiamasi idea universale quella che rappresenta qualche natura la quale può enunciarsi di diversi oggetti senza restrizione di numero; ed individuale quella che si riferisce a qualche oggetto determinato. Così è universale l' idea di uomo, individuale quella di Callia. In altri termini perciò si vuol sapere: Se ci si offrono innanzi più individui, concepiamo noi prima in essi ciò che hanno di comune, scendendo in seguito a discernere le loro affezioni peculiari; o li concepiamo prima come altrettanti oggetti determinati da singolari modi, passando in appresso a formarci l' idea della loro natura comune?

Pensa il Rosmini che le idee universali siano anteriori alle individuali, per la ragione che dati diversi oggetti simili, non può pervenirsi a discernere ciò per cui l' uno si distingue dagli altri, se non dopo lungo tratto di tempo, e dopo che l' uomo fece molti confronti

per distinguere le specialità di ciascuno. Ma a scorgere se l'addotta ragione sia bastevole per dire le idee universali anteriori alle individuali, si deve esaminare che cosa richieggasi per avere un' idea d' individuo.

Suppongo che ci siano presenti più globi di avorio o di marmo della stessa grandezza e bianchezza: chi può scovrire le specialità per le quali gli uni si distinguono dagli altri? e quando anche si conoscessero alcune di tali specialità, non ne resterebbero sempre delle altre le quali si sottraggono ai nostri sensi, e non si ponno discernere affatto? Non può negarsi quindi che degl' individui non giungesi da uomo ad avere conoscenza intera e completa. Ma segue egli da ciò, che noi abbiamo prima l' idea della specie a cui i detti globi appartengono (cioè l' idea del corpo sferico), che le idee dei globi individuali? Chi ben consideri, simile conseguenza non ne deriva. Di vero, benchè i detti corpi fossero simili, essi mostransi però al primo vederli come moltiplici, e come separati l' uno dall' altro per le circostanze dei limiti proprii di ciascuno e del luogo diverso che occupano. Quindi noi non indugiamo a considerare, esempigrazia, ciascuno dei supposti globi come cosa singola, diverso e separato dagli altri. Imperocchè noi ad onta non sapessimo la differenza minuta che può passare tra la figura, colore, peso, durezza, levigatezza, elasticità dell' uno, e le consimili proprietà dell' altro, pure apprendiamo sempre tali qualità come proprie dei loro individui soggetti, pria di considerare le stesse qualità e soggetti in comune. Dal che segue che il primo modo di concepire le cose sia quello delle idee individuali.

19° Idee concrete ed astratte — Risoluta una tal quistione circa lo stato originario delle nostre idee, siamo in grado di presentare una prima divisione di queste, consentanea al processo seguìto dall' uomo nell' acquisto delle sue conoscenze. Adunque, posto che le prime idee siano quelle degl' individui, si può avverare una doppia ipotesi: o il nostro pensiero concepisce alcuna cosa per intero, cioè come un subbietto fornito di date proprietà, o la concepisce da un lato e sotto un aspetto soltanto. Nel primo caso l' idea individuale dicesi *concreta*, nel secondo *astratta*. È concreta l' idea di un corpo qualsia che appartenga, ad esempio, al regno dei minerali; ma le idee di durezza, tenacità, fragilità, flessibilità son tutte astratte.

20° Idee singolari, particolari e universali — Sottentra il riflettere che ad onta tutte le idee universali, considerate come nostri modi parziali di apprendere le cose, fossero astratte, pure non tutte le idee astratte sono universali. Noi possiamo in effetti risguardare un obbietto da un lato solo, sotto un solo rapporto, in una sola proprietà. Così soffermandoci a considerare la velocità del corso di questo cavallo, senza attendere alle altre sue proprietà, avremo l' idea astratta del moto di questo quadrupedo, non l' idea universale di moto. Quindi le idee astratte anzichè essere tutte universali debbono essere divise in *singolari*, *particolari* e *universali*. Sono singolari quelle che rappresentano alcuna cosa determinata ad un solo individuo, come lo splendore che appartiene al sole; sono particolari quelle che dinotano qualche cosa che compete ad alcuni, senza determinazione di numero, come la virtù o il sapere quali doti proprie di taluni uomini; sono universali quelle che rappresentano una natura o proprietà comune ad un' intera classe di esseri, come la razionalità per tutti gli uomini.

21° Caratteri degli universali — A differenza degl' individui i quali sono moltiplici e variabili, agli universali compete l' unità e la immutabilità. Così la natura umana è una comechè innumerevoli fossero gli uomini; ed essa rimane sempre la stessa, ad onta che questi andassero soggetti a continue mutazioni. È erronea perciò quella dottrina colla quale taluni sensisti considerano le idee universali come rappresentazioni « di un certo numero di oggetti ligati insieme da una mutua simiglianza ». Di vero queste idee si riferiscono ad oggetti moltiplici, e però sono mutabili, siccome sarebbero quelle che rappresentano, esempigrazia, un' armata o una flotta. Noi le chiameremo idee *collettive*, ma dobbiamo guardarci dal confonderle colle universali.

22° Avvertenza intorno alla origine delle idee universali — Noi non possiamo trattare ora la quistione relativa al modo in cui hanno origine le idee universali. E la ragione di ciò è che una simile quistione si rannoda all' altra con cui si vuol sapere se l' universale abbia esistenza oggettiva o pur no. Imperocchè se l'universale esiste oggettivamente, noi non dobbiamo fare altro che trovarlo, in caso opposto dobbiamo formarlo noi stessi. Intanto solo nella parte acroamatica noi saremo in grado di mostrare come gli universali non

siano meri nostri modi di apprendere le cose, ma esistano in queste come forme primigenie costanti, nel cui seno si producono e si risolvono incessantemente le innumerabili forme secondarie individuali delle quali si compone l' immensa periferia dell' universo. Tuttavolta possiamo da ora asserire che per concepire una natura universale, dobbiamo dal lato nostro cominciare dal mettere da parte quelle note le quali non si ritrovano che in quel dato individuo, come per Socrate l' esser nato in Atene da uno scultore e da una levatrice, nel quarto anno della Olimpiade settantasettesima. Simile operazione colla quale tralasciandosi alcune proprietà di un oggetto se ne ritengono altre, prende nome di *astrazione*. La quale consentita da Aristotile siccome funzione propria dell' intelletto agente, apparisce essere condizione indispensabile per concepire qualsisia natura comune. Imperocchè in virtù di simile atto (che come a suo tempo vedremo non va mai scompagnato da un giudizio), noi in Socrate scorgiamo l'uomo, nell' uomo l' animale, nell' animale il vivente, e nel vivente una nota della vita universale. Quando adunque Platone dice che le idee sono divine, nel senso che gli universali non sono opera nostra, ma costituiscono gli eterni archetipi delle esistenze individuali; nulla una tale dottrina presenta di repugnante con quella di Aristotile. Che anzi se non può ottenersi conoscenza di un oggetto, senza aversi un atto conoscitivo per parte di un soggetto, si può ritenere che quanto più eminente è la natura del primo tanto maggiore attività si richiede nell' intelletto per poterla raggiungere. Così nel connubio la dottrina di Aristotile si sublima, quella di Platone si rafforza, ed insieme si completano concorrendo a costituire un sistema più vasto ed adequato.

23° Se gli universali precedano e siano più noti degl' individui — Al proposito di tale ricerca fa uopo distinguere ciò che precede ed è più noto per natura, da ciò che precede ed è più noto in quanto a noi. Precede ed è più noto in quanto a noi ciò che meno si discosta dai sensi, come gli oggetti individuali; ma ciò che è più lontano dai sensi precede ed è più noto in quanto a sè. Tali sono gli universali. Imperocchè senza alcune forme primigenie, gl' individui non potrebbero costituire diverse classi, e se non vi fossero leggi proprie di un pensiero originario nulla in natura potrebbe esservi di ordinato e di stabile. Opportunamente il Trendelenburg: *Quae cum sensus feriunt tum in oculos incurrunt, ea a nobis quam proxime absunt,*

neque quidquam prius cognoscitur. Sed infinita haec multitudo a gignente natura maxime remota est; naturae enim universa lex subest tamquam unus fons, ex quo singula quaeque manant. Illud autem universum, quo rei ratio et natura continetur, sicut ultimum in cognoscendo, ita gignendi principium est (1). Nello stesso modo il semplice precede ed è più noto in quanto a sè, ma il composto precede ed è più noto in quanto a noi.

24° Delle idee universali in quanto alla intensità — Per poter andare oltre nella classificazione logica delle idee, dobbiamo considerare le idee universali sotto un doppio rapporto: in quanto agli elementi che racchiudono, ed in quanto agli oggetti cui si riferiscono. Nell' uno di tali riguardi consiste l' *intensità* delle idee universali, nell' altro la loro *estensione*. Prese nel primo di tali aspetti, talune di dette idee sono *semplici*, altre *composte*. Idee semplici o elementari, che noi potremmo anche chiamare *prenozioni*, sono quelle che entrano nella composizione di tutte le idee, nell'atto che non possono essere risolute in altre. Tali sono le categorie delle quali andremo a discorrere in seguito. Diconsi poi composte quelle idee che risultano di più idee semplici, quali sono le idee di tutti gli esseri determinati. Le prime formano oggetto della semplice percezione, le altre vengono in seguito dei diversi giudizii.

25° Delle idee universali in quanto alla estensione — Le scuole distinguevano l' universale *in causando*, *in repraesentando* e *in essendo*. Definivano il primo *unum aptum causare multa*, il secondo *unum repraesentans multa*, il terzo *unum aptum inesse multis et praedicari de multis*. Noi qui non ci occupiamo che degli universali presi nella seconda e terza accettazione, cioè come nature comuni e comuni nozioni. Per lo che si presenta la loro antica ripartizione in *genere*, *specie*, *differenza*, *proprio* ed *accidente*.

Intendesi primamente sotto nome di *genere* ciò che vi ha di comune a più specie differenti fra loro. L' idea di animale è un genere rispetto agli uomini, non che ai volatili, ai rettili, agli anfibii e ai pesci. Vi ha poi varie gradazioni di generi: inferiori, superiori, supremo. Se un genere rappresenta una proprietà comune a più generi, come il genere di vivente riguardo a quello di animale, un tal ge-

(1) *Elem. Log. Arist. Adnot.* § 19.

nere dicesi *superiore* all' altro che appellasi *inferiore*. Che se giungesi ad un' idea che senza essere sottoposta ad alcun altro genere superiore, comprende tutti gli altri sotto di sè, questo genere si chiama *supremo*.

La *specie* può definirsi dopo il genere, per ciò che sottostà a questo, ed è comune a quanti oggetti siano differenti di numero. L'uomo così è una specie che sta compresa sotto il genere animale.

Ma per ridurre un genere superiore ad un altro inferiore, o questo ad una specie, devesi aggiungere all'idea più universale un qualche elemento, il quale la renda meno universale. Un tale elemento prende nome di *differenza*. Ad esempio, quando si dice «i minerali crescono, i vegetali crescono e *vivono*, gli animali crescono, vivono e *sentono*, gli uomini crescono, vivono, sentono e *ragionano*; il vivere, il sentire, il ragionare sono differenze. E da ciò vedesi come ogni differenza sia *generica* se costituisce un genere, come le due prime, e *specifica* se costituisce una specie come l' ultima. Vi è pure la differenza *numerica*, cioè quella che costituisce un individuo, ma questa non entra nel novero degli universali.

Mentre la differenza costituisce un genere o una specie, prende nome di proprio quell' affezione o modo che deriva dall'essenza stessa di un essere. I logici osservano che esso può convenire 1° *soli sed non omni*, come per l' uomo l' esser medico, 2° *omni sed non soli*, come l' essere bipede, 3° *omni et soli sed non semper*, come per gli animali il sonno o la veglia, 4° *omni, soli et semper*, siccome per il corpo l' essere divisibile e mobile. San Tommaso notò che solo quest' ultimo merita a rigore il nome di proprio, poichè esso soltanto deriva necessariamente dalla speciale natura di un essere (1).

Da ultimo chiamasi accidente un' affezione o modo che non derivi dalla natura stessa di un essere, ma da una circostanza qualsiasi, come per l' uomo l' essere ilare o mesto, per una pietra l' essere calida o fredda.

26° Relazione fra l'intensità e l'estensione delle idee universali — Ecco il sunto della ripartizione logica delle idee sviluppata finora. Le idee originarie in rapporto a noi sono le individuali: queste dividonsi in concrete e in astratte: le astratte sono o singolari, o

(1) *Opuscolo* XLVIII, *De totius Logicae Arist. Summa*, 1, 7.

particolari, o universali: e finalmente le universali in quanto alla intensità si dividono in semplici e in composte, e in quanto alla estensione in genere, specie, differenza, proprio e accidente.

Al compimento di questa trattazione conviene or richiamare, che per scendere da un genere superiore ad un altro inferiore, o da questo ad una specie, bisogna aggiungere all' idea più universale un qualche elemento che la rende più concreta e determinata; siccome per opposto è uopo togliere da una idea cotale elemento, allorchè si vuol dare ad essa maggiore universalità. Da ciò deriva che le idee tutte, al crescere della estensione diminuiscono nella intensità, ed al crescere della intensità diminuiscono nella estensione. Sì fatto rapporto vien significato dai logici con dire, che la estensione delle idee universali è in ragione inversa della loro comprensione.

Articolo 2.

Delle espressioni delle idee.

27° Espressioni semplici — Le espressioni semplici delle idee si hanno semprechè le idee, e per esse i loro oggetti vengono denotati coi loro nomi corrispondenti. Tali sono 1° i nomi proprii e gli appellativi o comuni; 2° i sustantivi e gli adiettivi; 3° i concreti e gli astratti. Ed a questo proposito dobbiamo notare come a differenza dei nomi, i verbi non sono che la espressione dei giudizii, siano costitutivi siano qualificativi.

L' importanza fra gli altri dei nomi comuni si fa palese, 1° da che qualora non vi fossero che nomi proprii, dovrebbero esservi tante voci quanti vi ha individui da contrassegnare, lo che farebbe crescere a dismisura il linguaggio, e 2° da che gli obbietti conosciuti da alcuni individui essendo rare volte gli stessi di quelli conosciuti da altri, non potrebbero tutti comunicarsi i proprii pensieri ed intendersi fra loro, senza il mezzo delle voci universali. I personaggi della storia, a cagion di esempio, senza il sussidio dei nomi comuni di uomini, capitani, legislatori, sapienti ed altri cotali, non avrebbero potuto essere descritti e tramandati alla posterità.

28° Espressioni dichiarative, e primamente delle descrizioni — Allorchè le idee, o in altro modo, gli oggetti in quanto son conosciuti,

vengono denotati con più parole, le quali indicano gli elementi che costituiscono la loro natura, quasi in essi decomponendola, si hanno le espressioni *dichiarative*, di cui le specie sono la *descrizione*, la *definizione*, la *divisione* e la *partizione*.

La descrizione è una espressione dichiarativa di qualche cosa fatta in guisa da noverarne non solo le proprietà essenziali, ma ancora gli accidenti. Tal' è quella che Cicerone fa dell'uomo, quando lo dice: *Animal providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, praeclara quadam conditione generatum a summo Deo* (1).

29° Delle definizioni in generale e loro importanza — La precisione delle scienze rifiutando come superflua la indicazione di tutte le proprietà, richiede che nel dichiararsi qualche oggetto si denoti solo ciò che è necessario per manifestarlo. Quella espressione dichiarativa la quale si limita a denotare unicamente ciò che è necessario per contrassegnare un oggetto, prende nome di *definizione*, come quando si dice che l' uomo *est animal particeps rationis*. L'oggetto poi di cui si dà definizione appellasi *definito*.

Massima è la importanza delle definizioni. Nelle scienze matematiche esse vengono presupposte da tutte le dimostrazioni di teoremi e soluzioni di problemi. Nel campo del dritto così civile che penale contengono le ragioni dalle quali discendono come conseguenze tanto le riparazioni quanto le punizioni, diverse secondo i singoli casi. E per non andare a lungo nell' ordine degli studii naturali, i cultori delle scienze mediche non possono prescrivere rimedio o cura nè far pronostico di guarigione, se non si accordino nel definire innanzi la natura del morbo da cui un infermo è affetto.

30° Diverse specie di definizioni — Tutte le definizioni o sono dichiarative di nomi o di cose. Nel primo caso diconsi *nominali*, nell' altro *reali*. L' ufficio delle definizioni nominali è quello di dare un preciso significato alle parole, con evitare gli equivoci o le false interpretazioni. Esempio questa definizione: « Si chiamano *figure equivalenti* quelle le di cui superficie sono eguali ». Così il Titolo del Digesto *De verborum significatione* comincia con dire: *Verbum hoc si quis tam masculos quam faeminas complectitur* (2). Le dette

(1) *De Leg.* I. 7.
(2) *D.* 50, 16, 1.

definizioni valgono eziandio a determinare il diverso senso di alcune voci che adoprate promiscuamente produrrebbero confusione ed errori. Così nello stesso luogo del Digesto si distinguono le due parole *morbo* e *vizio*, chiamandosi morbo « una temporanea infermità del corpo », e vizio « un suo perpetuo impedimento » [1]. Ed i geometri per non confondere le figure equivalenti colle eguali soggiungono: « La denominazione di figure eguali sarà conservata a quelle che essendo applicate l' una sull' altra coincidono in tutti i loro punti ».

Tra le definizioni reali poi tengono il posto più importante le *genetiche*, come quelle che dichiarando l' origine spiegano anche la *natura* (così detta da *nascor*) del definito. Tali sono le definizioni che i geometri danno di molte figure, come della sfera, del cono, del cilindro. Tale nell'ordine morale sarebbe la definizione dell'azione *colposa*, come quella che deriva da inavvertenza, e dell'azione *dolosa* come quella che nasce dalla volontà determinata di ledere.

Ma poichè nulla vi ha di più recondito della origine delle cose, si deve nella maggior parte dei casi rinunziare alle definizioni genetiche, e limitarsi ad apprestare quelle che ponno chiamarsi definizioni *logiche*. Le quali debbono risultare del genere e della differenza, imperocchè simili note sono sufficienti a dichiarare un definito in guisa che sia riconosciuto e distinto dagli altri. Valga di esempio la definizione del triangolo rettangolo per quel triangolo che ha un angolo retto [2].

31° **Leggi delle definizioni** — Due sono le principali leggi delle definizioni: 1° che siano complete, cioè tali che nulla contengano di meno di ciò che basta a designar la cosa; 2° che siano determinate, cioè tali che nulla racchiudano di più. Non sarebbe completa la definizione del triangolo equilatero, se dicesse che è una figura rettilinea che ha i lati uguali, perchè vi mancherebbe un elemento essenziale, qual è il numero ternario dei lati. Non sarebbe poi determinata se

(1) *Ivi*, 101. I vocabolarii di tutte le lingue danno l'esempio più comune delle definizioni di parole.

(2) In quanto alle definizioni logiche poi due casi ponno aver luogo. Si possono noverare le diverse proprietà essenziali cominciandosi da un genere remoto, come quando definiscesi l' uomo per un individuo organico, senziente, intellettivo e volitivo; e si può indicare il genere *prossimo* a cui il definito appartiene, con aggiungervi la differenza *ultima*, come quando definiscesi l' uomo « animale ragionevole », o l'oriuolo « una macchina destinata ad indicar le ore ». Nel primo caso si hanno le definizioni *fisiche*, nel secondo le *ideali*.

dicesse che è quel triangolo che ha i lati eguali e la somma degli angoli interni eguali a due retti, perchè questa seconda proprietà è comune ad ogni specie di triangolo, ed è piuttosto una conseguenza della natura di questo anzichè una nota che entri a costituirlo. Queste due leggi possono essere ridotte ad una sola, cioè che la definizione deve essere *convertibile* col suo definito.

Vi sono stati alcuni i quali hanno trasmodato nell' uso delle definizioni, estendendolo anche alle idee semplici. Altri hanno pensato non potersi definir gli oggetti individuali. Noi mentre diciamo da un lato che per le idee semplici conviene limitarsi alle sole enunciazioni, appunto perchè esse non sono decomponibili; diciamo poi dall' altro che non vediamo ragione per cui gl' individui non possano essere definiti. In effetti il genere prossimo di questi sta nella loro specie, la loro differenza nelle note individuali. Esempio, Roma è la città capitale d' Italia.

32° Divisioni e partizioni — Tra le varie specie di definizioni Cicerone noverava ancora le divisioni e partizioni (1). Per divisione s' intende la classificazione di un genere *(omne)* nei generi o nelle specie ad esso sottoposte. Chiamasi poi partizione la distribuzione di un tutto *(totum)* nelle parti onde risulta, come quella della pianta nella radice, tronco, rami e foglie.

Sì le une che le altre debbono eziandio essere complete e determinate. Dicendosi che ogni triangolo o è equilatero o è isoscele, se ne darebbe una divisione incompleta, perchè si tralascerebbe il triangolo scaleno. Dicendosi che tutte le figure rettilinee si dividono in triangoli, quadrilateri, pentagoni, esagoni, *quadrati*, *rettangoli* e *rombi*, si avrebbe una divisione indeterminata, poichè queste tre ultime specie sono comprese sotto il genere dei quadrilateri.

È da avvertire che le divisioni e partizioni debbono essere *bimembri*, *trimembri*, *quatrimembri* e via così, a seconda che lo richiede la natura delle cose. Cicerone ci fornisce l'esempio di una partizione di sei membri quando dice: *Nulla enim vitae pars neque publicis, neque privatis, neque forensibus, neque domesticis in rebus, neque si tecum agas quid, neque si cum altero contrahas, vacare officio potest* (2). Coloro che con Pietro Ramo non ammettono altre divi-

(1) *Topica ad C. Treb.* 5.
(2) *De Off.* I, 2.

sioni che le bimembri, in quanto risultino di due termini contradittorii, o vanno contro ad una tale natura, o la raggiungono per una via più lunga ed artificiosa. Sempre poi in esse è da serbare un modo, poichè col numero cresce sovente la confusione piuttosto che la chiarezza.

Le divisioni e partizioni quantunque tendano a rendere più compiuta la nozione di qualche cosa, non debbono essere confuse colle definizioni. Queste soltanto intendono a dichiarare la natura o i caratteri essenziali di un oggetto. Se ciò non si fa colle definizioni, rimane un vuoto a cui non possono supplire le divisioni o partizioni. Simil vuoto si osserva in Cicerone stesso, allorchè nel dar principio al suo trattato *De Officiis*, mentre dice che *omnis institutio debet a definitione proficisci*, pure atteso la dottrina sopra enunciata circa le divisioni e partizioni, si limita a presentare unicamente la divisione dei doveri (1).

Articolo 3.

Classificazione delle proposizioni.

33° Delle proposizioni in generale — Quando un giudizio si esprime con parole in quella stessa forma che ha nel pensiero, cioè quale atto con cui si pensa le cose o esistere o avere una natura determinata, prende nome di *proposizione*. Sicchè nelle proposizioni, almeno implicitamente, vi debbono essere tre termini, come nei giudizii: *soggetto*, *predicato* e *copula*. E dico implicitamente, perchè in molti casi il predicato trovasi unito alla copula in un sol termine, come nel dirsi io parlo, io seggo, in vece di dirsi io son parlante, o sedente: unione dalla quale hanno avuto origine i così detti *verbi adiettivi*. Anzi si è pensato ad includere nel verbo anche il soggetto, facendolo terminare in diverse desinenze a seconda che indica o la prima, o la seconda, o la terza persona, tanto nel numero singolare che nel plurale. Così nel *veni, vidi, vici* di Cesare si hanno tre proposizioni che enunciate in modo esplicito direbbero, *ego fui veniens, ego fui videns, ego fui vincens*. Quindi si scorge che l'essenza della

(1) *De Off.* 1, 3.

proposizione sta nel verbo, talchè senza questo non si avrebbe che una semplice espressione d' idea.

34° **Differenza delle proposizioni rispondente all' ordine dei giudizii** — Poichè in tale ordine si distinguono i giudizii costitutivi dai qualificativi, perciò si vuol sapere quale sia la differenza tra le proposizioni che esprimono gli uni e quelle che esprimono gli altri. Or se ben si rifletta un sì fatto divario è il seguente. Nei giudizii costitutivi non si attribuendo alcuna qualità al soggetto, il verbo *essere* non può denotare la coesistenza di alcun attributo, ma soltanto l'*esistenza* del soggetto. Nei qualificativi all' opposto, supponendosi il soggetto già concepito come esistente, il verbo *essere* non dinota che il rapporto dell' attributo con esso, ovvero il solo legame tra il predicato e il soggetto. Per questa guisa il linguaggio ha consacrato, indipendentemente dall' opera dei filosofi, la sola e vera differenza che passa tra i due mentovati gradi dei nostri giudizii. I grammatici hanno riconosciuto il detto doppio ufficio del verbo *essere*, e l' han chiamato nel primo caso *aggettivo*, perchè oltre all' esprimere un atto del pensiero determina ancora l' esistenza del soggetto; ma nell' altro caso lo hanno detto *sostantivo* perchè denota soltanto l'atto copulativo del pensiero. Questa differenza si manifesta nelle due proposizioni dell' entimema cartesiano: *cogito*, *ergo sum*. Imperocchè ove la prima proposizione si esprimesse intera con dirsi, *ego sum cogitans*, si avrebbe appunto che il verbo *sum* esprimerebbe in essa la coesistenza, ovvero il solo legame fra predicato e subbietto; mentrechè nell' illazione, lo stesso verbo *sum* dinota l' esistenza propria dell' *io*.

35° **Differenza relativa al fondamento dei giudizii** — Nel ricercare quale sia il fondamento dei nostri giudizii, si offre a considerare che desso o può trovarsi nell' ordine dei fatti che l'esperienza ci presenta, o nell' ordine delle idee che trascendono l' esperienza a segno da contenerne la ragione e poterne dare, per quanto a noi è possibile, la spiegazione. Così poggiati sulla esperienza diciamo, il sole essere luminoso, l' acqua estinguere la sete, i corpi esser gravi. Racchiusi nelle sole idee diciamo, il tutto essere uguale alle sue parti insieme prese, la linea retta essere la più corta che possa condursi da un punto ad un altro, due quantità eguali ad una terza essere eguali

fra loro. Di qui una ripartizione fondamentale dei nostri giudizii, in sperimentali o *a posteriori* e razionali o *a priori* (1).

I giudizii razionali, poichè non pronunciano sulla esistenza di questo o quell' altro oggetto speciale, sono reali per lo spirito, ma in rapporto alla natura sono da considerarsi come *ipotetici*. All' incontro i giudizii sperimentali hanno un valore di fatto anche per la natura.

A questa prima differenza se ne aggiunge un' altra. Qualora l' esperienza ci mostra un fatto, essa non ci autorizza ad ammettere che la cosa debba andare necessariamente in quel modo, di guisa che non possa avvenire il contrario. Ma per opposto se da noi si afferma una cosa di un' altra perchè la troviamo racchiusa nell'idea che di questa abbiamo, forza è per noi l' attribuirgliela sempre che ponghiamo l' idea della cosa determinata in quel modo. Ciò è della essenza di quelle proposizioni che l' Aquinate seguendo Aristotile chiama « note per sè » (2). Così posta l' idea del cerchio dobbiamo di necessario attribuirgli l' eguaglianza dei raggi fra loro. Il contrario avviene pei giudizii poggiati sulla esperienza. I corpi son gravi: ecco un dato sperimentale; ma è poi così da dirsi che sian gravi, da essere impossibile qualunque caso contrario? I corpi cesserebbero di esser tali ove perdessero la loro gravità? Nel centro della terra non esistono forse corpi senza aver pesantezza? In conseguenza di ciò mentre i giudizii razionali son *necessarii*, gli empirici o sperimentali prendono il nome di *contingenti*.

36° Perchè i giudizii sperimentali siano contingenti e i razionali necessarii — Per discovrire or la ragione della contingenza dei giudizii sperimentali, e della necessità dei razionali, vuolsi attendere al motivo da cui proviene che nei giudizii sperimentali possiamo aggiungere o no un predicato a un soggetto, ma non abbiamo egual

(1) Il Trendelenburg osserva all' uopo, che: *Antiquitus « a priori demonstrare » nihil aliud significarit, quam ex ipsis rei causis, quippe quae per se Aristotele auctore natura priores essent: « a posteriori » vero ex effectu, qui ipsa causa natura quidem esset posterior, sed nobis notior. Ita Thomas Aquinas Deum a priori id est ex ipsius causis cognosci posse negavit* (*Elem. Log. Arist.* Adnot. § 19). Ma quando la filosofia dagli oggetti si ripiegò sulla conoscenza, le voci di *a priori* e *a posteriori* cambiarono di significato, servendo a denotare o i giudizii razionali o gli sperimentali.

(2) *Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti; ut homo est animal; nam animal est de ratione hominis* (*Summa Th.* P. I, Q. 2, 1).

potere nei razionali. E per ciò che riflette i primi, onde avviene che essi son contingenti?

Sempre che l' esperienza ci mostra un fatto, certo è che abbiamo il potere di pensare che esso o non sia del tutto, o pur sia determinato in modo diverso da quello che è. Allorchè noi pensiamo che i corpi son gravi o che gli uomini sono bianchi, siamo in egual potere di pensare il contrario, perchè nulla si oppone a supporre che i corpi non siano gravi e gli uomini siano di qualsivoglia altro colore. Nei giudizii contingenti adunque, se lo spirito ha il potere di aggiungere o pur no il predicato al soggetto, tanto avviene da che l' idea del predicato non fa parte di quella del soggetto (*non includitur in ratione subjecti*), ma è estranea ad essa, e se vi si attribuisce, ciò è perchè vi si rinviene congiunta ma non affatto connessa. Dietro ciò il Kant ha chiamato *sintetici* i giudizii contingenti, nell' istesso modo in cui il Locke li avea chiamati di *coesistenza*, volendo l' uno e l' altro esprimere che essi sono giudizii fatti per addizione di un' idea ad un' altra.

Ma allorchè per contrario lo spirito è nella impossibilità di alterare il rapporto fra il predicato e il soggetto, allorchè posto il primo egli è nella necessità di includervi l' altro, ciò non potrebbe avvenire, se l' idea del predicato non fosse compresa in tutto o in parte nell' idea del soggetto. Pongasi di fatti che prescindendo dalla esperienza, mi vegga astretto a pensare un necessario legame fra l'idea *a* e l' idea *b*; per fermo se fra queste due idee non iscorgessi io alcuna medesimezza, l' idea *b* sarebbe per me estranea alla idea *a*. Or dire che un' idea è estranea all' altra, è dire che esse sono concepite come diverse; è dire che l' idea *a* non è l' idea *b*. Lo spirito dunque sarebbe costretto a percepire un rapporto necessario fra due idee, mentrechè per lui stesso non ne hanno alcuno: lo che è una contraddizione patente. Concludiamo perciò, che se lo spirito è nella necessità di porre un legame fra date idee, non può esservi astretto da altro che dall' intima medesimezza che intercede fra di esse. Simile medesimezza costituisce la *identità* fra le idee, per cui i giudizii necessarii nei quali questa si trova hanno preso nome di giudizii *identici*, chiamati pure dal Kant *analitici*.

È tale la differenza fondamentale che divide i giudizii in due classi. Sono nella prima i giudizii empirici perchè fondati sulla esperienza,

ma contingenti e sintetici per loro natura; vanno nell' altra i giudizii razionali, ipotetici perchè limitati alle sole idee, ma necessarii altronde ed analitici. I primi ponno essere chiamati *assertorii*, mentre i secondi debbono essere detti *apodittici*. Il Kant ha aggiunto ad essi i giudizii *problematici*, coi quali si enuncia semplicemente la possibilità di qualche cosa; e di queste tre maniere di proposizioni ha costituito la forma di *modalità* dei giudizii. Tale dottrina deve al certo essere ritenuta; ma il nome di modalità mi sembra poco adatto a significare una ripartizione fondamentale.

37° **Ripartizione delle proposizioni secondo la qualità, l' estensione, la relazione e l'intensità** — Secondo la *qualità* tutti i giudizii o sono *affermativi* o *negativi* o *indefiniti*. Coi primi si unisce un predicato a un soggetto; coi secondi se ne separa; coi terzi senza determinarsi il modo in cui un dato soggetto esiste, si esclude da esso soltanto il dato attributo. Conseguentemente nelle proposizioni affermative si fa uso della sola copula, nelle negative si premette alla copula la particella *non*, nelle indefinite poi la particella negativa viene posta prima del predicato, con indicarsi così che il soggetto esiste in qualche modo, menochè in quello espresso dall' attributo, come con dirsi « l' elefante è non uomo ».

In quanto alla *estensione*, potendo il soggetto dei giudizii trovarsi o in uno o in più o in tutti gli esseri di una data specie o genere, ne segue che i giudizii siano o *singolari* o *particolari* o *universali*. Nelle proposizioni il soggetto singolare si esprime o con dire « un solo », o con un nome proprio, il particolare con dire *alcuni* o non *tutti*, l' universale con dire *tutti* o *niuno* o in modo espresso o sottinteso. Vi può essere poi oltre alla universalità assoluta, una universalità che non escluda le eccezioni; e tale è quella che chiamasi universalità *morale*, come quando a cagion di esempio si dice: « tutti gli uomini che hanno ricevuto buona educazione osservano i proprii doveri ».

Col nome di *relazione* si denotano le proposizioni o *categoriche* o *ipotetiche* o *disgiuntive*. Nelle prime il rapporto fra predicato e subbietto non dipende da alcuna condizione. Nelle seconde il detto rapporto è subordinato a qualche condizione, per cui vengono chiamate anche *condizionali*. Queste proposizioni constano perciò di un antecedente e di un conseguente, l' uno che fa da soggetto, l'altro

da predicato, come nell' esempio, « se l' uomo risulta di corpo e di spirito, egli è mortale quanto al primo, ma quanto all' altro è immortale ». Per terzo sono *disgiuntive* quelle proposizioni nelle quali un predicato si divide nei suoi membri senza determinare quale di essi si attribuisca al soggetto o pur no, come in questo giudizio, « il corpo *a* è o uguale o maggiore o minore del corpo *b* ».

Finalmente secondo la *intensità* le proposizioni o sono *semplici* o *composte* o *complesse*. Le prime constano di un sol soggetto e di un sol predicato. Le seconde di più soggetti, di più predicati, o di più soggetti e più predicati insieme. Nelle ultime poi, senza moltiplicarsi il soggetto nè il predicato, si fa qualche aggiunzione all' uno, all' altro o ad ambedue, sia per dichiarare, sia per determinare l' idea compresa sotto di essi. Simile aggiunzione costituisce la proposizione *incidente*. Esempio: « L'uomo il quale ama la patria, osserva le leggi ». Molte volte l' aggiunzione si riferisce anche alla copula. Esempio: « L' opinione è, al dir di Pascal, la regina del mondo ».

Articolo 4.

Delle affezioni delle proposizioni, e quindi della loro conversione ed opposizione.

38° Che cosa intendesi per affezione delle proposizioni, e quali esse siano — Per *affezione* delle proposizioni intendono i logici l' effetto vario che produce l' atto dell' affermazione o della negazione.

Quanto adunque all' effetto prodotto dall' affermazione, si avverta, che se il predicato si afferma del soggetto, debbonsi ancora intendere congiunti a questo tutti gli elementi che entrano nel predicato, giacchè se un solo di essi non convenisse al soggetto, non potrebbesi attribuire al medesimo il predicato intero. Così quando dico « il rettangolo è parallelogrammo », affermo del rettangolo tutto ciò che si racchiude nell' idea di parallelogrammo; mentre ove un elemento di tale idea non convenisse al soggetto indicato, ne seguirebbe non poterglisi attribuire l' intero predicato, ma solo una parte.

Al converso però, quante volte io attribuisco un predicato ad un soggetto, io non fo che limitare l' estensione del predicato a quella

del soggetto. Se dico « il rettangolo è quadrilatero », non intendo al certo che il rettangolo sia ogni quadrilatero, diguisachè non sianvi quadrilateri di altra specie in fuora di esso: bensì restringo l' estensione del predicato a quella del soggetto, volendo dire che il rettangolo sia una specie sola di quadrilateri. Laonde nei giudizii affermativi il soggetto è quello che determina l' estensione del predicato. E però le affezioni prodotte nelle proposizioni dall' atto dell' affermazione, possono restringersi nella seguente prima legge:

« Nei giudizii affermativi il predicato congiugnesi al soggetto secondo tutta la sua comprensione: ma quanto alla estensione, essa vien limitata a quella del soggetto: in modo cioè, che a seconda della maggiore o minore universalità dello stesso, si prenda anche il predicato come più o meno universale, e come particolare se tale è per avventura il soggetto medesimo ».

Ma qualora nei giudizii negativi un' idea separasi da un' altra, non si richiede che l' idea negata non abbia alcuna cosa che possa convenire al soggetto; sì bene è bastevole che l' idea intera sia tale da disconvenire al soggetto, ad onta vi fosse qualche elemento che potesse isolatamente competergli. All' opposto però, separandosi un predicato da un soggetto, si viene a porre tal differenza fra di essi, che niun predicato identico a quello che si è separato, possa convenirgli. Così dicendosi, che « il corpo non è pensante », viene a separarsi l' esser pensante dal corpo in modo, che niuna cosa la quale pensi sia corpo. Di fatti se una qualche cosa che pensa fosse corporea, sarebbe falso il giudizio, « che il corpo non è pensante ». Il perchè le affezioni prodotte nelle proposizioni dall' atto della negazione, possono, in opposizione alle prime, rinchiudersi nella seguente altra legge:

« Nei giudizii negativi il predicato non si separa dal soggetto avuto riguardo a ciascuno elemento, ma solo secondo la totalità ovvero il complesso degli elementi medesimi; mentre al contrario il predicato stesso è negato del soggetto, secondo tutta la sua estensione, talchè se esprime un genere si neghi l' intero genere, e se una specie si neghi l' intera specie ».

39° Che cosa sia la conversione delle proposizioni, ed in qual modo siano esse convertibili — Sotto nome di *conversione* delle proposizioni s' intende il cangiamento del subbietto in predicato e del pre-

dicato in subbietto, salva la verità delle proposizioni medesime. Dopo di che si vuol sapere, in qual modo le proposizioni si possano convertire.

Le proposizioni, considerate in rapporto alla quantità, si possono, dopo il detto, ridurre in particolari ed universali, e in quanto alla qualità in affermative e negative. Ciò posto, niun dubbio pei logici, che le proposizioni universali negative si possano convertire, come ei dicono, *semplicemente*, cioè cangiando il predicato in soggetto e il soggetto in predicato, senza ristringere l' universalità dei termini della proposizione medesima. E la ragione di questo è, che in dette proposizioni il predicato si intende separato dal soggetto secondo tutta la sua estensione, come or dianzi si è detto. Laonde dopo essersi asserito, ad esempio, che la materia non è pensante, se ne può formare la proposizione conversa, che ogni cosa pensante non è materiale.

Nè meno si pone in dubbio dai logici, che possansi convertire semplicemente ancora le proposizioni particolari-affermative, cioè trasportando il segno della particolarità (alcuni, non tutti) dal subbietto nel predicato, come vedesi in queste: « alcuni triangoli sono equilateri, alcune figure equilatere sono triangoli ». La ragione poi di un tal modo di convertire le proposizioni suddette, sta in ciò che il predicato nelle proposizioni particolari affermative è preso secondo la estensione del soggetto, cioè particolarmente: onde nel convertirsi il predicato in soggetto, non può prendersi che particolarmente benanche.

Quanto alle proposizioni universali affermative, insegnano i logici però tutt' altra dottrina: dicono che le proposizioni suddette non possono convertirsi semplicemente come le superiori, ma si debba in esse restringere l' estensione del predicato, mutandolo in particolare. Così dopo essersi detto, ad esempio, ogni triangolo è figura, non può convertirsi semplicemente una tal proposizione con dire, ogni figura è triangolo, ma si deve dirsi, alcuna figura è triangolo (conversione *per accidens*).

Se non che è da notare, come in conversione siffatta, nè pure si altera la natura dei due termini delle proposizioni universali affermative: che anzi serbasi loro la stessa estensione che avevano pria di essere convertite. Di vero nelle proposizioni cennate, il pre-

dicato, come abbiamo visto, non si attribuisce al soggetto secondo la estensione sua, ma si limita a quella del soggetto: onde allorchè dicesi, il triangolo è figura, non si intende già che ei sia ogni figura, ma bensì una sola specie di esse. Perciò dicemmo che nelle proposizioni universali affermative, l' estensione del predicato si restringe, rendendosi particolare. Or dunque, allorchè le proposizioni stesse si convertono particolarmente, non è che si alteri punto o poco la natura dei termini ende esse risultano: i termini rimangono gli stessi, serbando la medesima estensione; e se la proposizione diventa particolare, questo è perchè il predicato era particolare anche pria di trasmutarsi in soggetto. Per la qual cosa è manifesto, che le proposizioni universali affermative sono convertibili senza cangiarsi la estensione nè del soggetto nè del predicato, e senza alterarsi il rapporto fra di essi. Che cosa adunque manca per dirsi, che siano convertibili nella stessa guisa che le altre summentovate, cioè a dire semplicemente?

Nello stesso modo, per fine, nelle proposizioni particolari negative, benchè il soggetto fosse particolare, il predicato è preso universalmente, come in questa: alcuni animali non sono ragionevoli. Quindi nel convertirsi il predicato in soggetto e per lo contrario, quello che era predicato deve mutarsi in soggetto universale, e quello che era soggetto deve mutarsi in predicato, aggiuntavi la nota particolare. Così standoci collo stesso esempio, dalla proposizione « alcune specie di animali non sono uomini », ne uscirà l' altra conversa, « gli uomini non sono alcune specie di animali », come per esempio le specie dei quadrupedi o volatili. Nella quale conversione, restando la stessa l' estensione dei termini, non che il loro legame, chiaro scorgesi come anche le proposizioni particolari negative, si possono convertire senza nulla mutare nella loro natura.

Emerge da tali osservazioni, essere unica legge della conversione di ogni proposizione, che debbano esse convertirsi restando salvi tanto l' estensione del predicato e del soggetto, quanto il rapporto che intercede fra di essi.

40° Della opposizione delle proposizioni — Chiamasi dai logici *opposizione* delle proposizioni, la diversità che intercede fra più proposizioni differenti o nella sola quantità, o nella sola qualità, o nella quantità e nella qualità insieme: onde le proposizioni fra le quali

passa alcuna di dette diversità, prendono nome di *opposte*.

Or se la differenza è nella sola quantità, le proposizioni vengono dette *subalterne;* delle quali l' una è universale, l' altra particolare. Tali son queste: « tutti gli animali sono in qualche modo benefici all' uomo, alcuni animali sono in certo modo benefici all' uomo ». È poi chiaro come in queste proposizioni, contenendosi quanto alla estensione la seconda particolare nella prima universale, dato che fosse vera la prima, tale deve ancora essere l' altra: onde dalla verità dell' una, quella della seconda se ne può ben ricavare.

Se la differenza è nella sola qualità, dovendo una di esse proposizioni essere affermativa e negativa l' altra, si può supporre o che siano entrambe universali, o che siano entrambe particolari. Nel primo caso vengono dette *contrarie* come queste: « tutti i vegetabili ricevono nutrimento dall' acqua, niun vegetabile riceve nutrimento dall' acqua »; ed esse son tali che possono essere ambedue false, ma non già vere entrambe: sicchè dalla verità dell' una si può dedurre la falsità dell' altra, ma dall' essere falsa una sola di esse, non si può inferire che l' altra sia vera. Nel secondo caso, in cui ambe le proposizioni differenti per qualità sono particolari, prendono il nome di *succontrarie;* ed esse possono essere ambedue vere, ma non ambedue false, come in questi esempii si vede: « alcune piante vegetano nell' acqua, alcune piante non vegetano nell' acqua: alcuni uomini non sono pensanti, alcuni uomini sono pensanti ». Sicchè in queste dalla verità di una non si può dedurre la verità dell' altra, ma si può bene dal che l' una è falsa inferire che l' altra sia vera.

Se la differenza è in fine nella quantità così come nella qualità, vengono dette *contraddittorie;* quali sono le seguenti: « ogni uomo è essere che sente e ragiona, qualche uomo nè ragiona nè sente ». È proprio di queste proposizioni, che se l' una è vera l' altra sia falsa, e per converso: sicchè, ad esempio, se è vero che ogni uomo è essere il quale ragiona e sente, deve dirsi falso che alcuno ve ne abbia il quale nè sia senziente nè intellettivo; ed al contrario, se fosse vero che alcun uomo nè sentisse nè ragionasse, non potrebbe essere più vera la proposizione universale la quale dice, che ogni uomo sente e ragiona. Quindi è che nelle proposizioni contraddittorie, non solo dalla verità dell' una può desumersi la falsità

dell' altra; ma dall' essere falsa una sola di esse può inferirsi ancora che l' altra sia vera [1].

CAPITOLO IV.

Dei giudizii discorsivi, ovvero dei raziocinii ed induzioni.

41° Dei raziocinii giusta l' ordine analitico — Secondochè la mente dell' uomo nel ricavare alcune conoscenze da altre, o scende dall' universale al particolare, o da questo passa all' universale, esegue due diversi procedimenti discorsivi, quali sono i *raziocinii* e le *induzioni*. Per meglio scorgere la natura propria degli uni e delle altre, conviene prendere le mosse dai primi.

Chi vuol discovrire ciò che vi ha di occulto nelle cose, deve cominciare dallo studiarne la parte nota. In questa disamina avviene che la natura stessa di un oggetto meglio investigata ci somministri un passaggio, ovvero ci appresti un *dato*, per raggiungere l' occulto, che costituisce il *quesito*. Volendo conoscere a modo di esempio, se la mente umana sia semplice, premetto che « essa è pensante ». Analizzando questa proprietà scorgo che nel pensare, oltre agli atti e agli oggetti moltiplici vi deve essere un subbietto metafisicamente uno; onde profferisco l' altro giudizio, « ciò che pensa è semplice ». Ricongiungo in fine cotesta proprietà scoverta al primitivo subbietto, conchiudendo che « la mente umana è semplice ». Questo processo discorsivo prende nome di *raziocinio*.

Considerato il raziocinio in tal modo si scorge, come se nell'ultimo giudizio abbiamo detto che la mente umana è semplice, siamo stati indotti a ciò da che in un primo giudizio abbiamo enunciato, che la mente umana è pensante, e in un secondo che tutto ciò che pensa è semplice. Quindi il fondamento del raziecinio secondo il detto

(1) Oltre alle proposizioni opposte, parlano ancora i logici delle proposizioni *equipollenti*, le quali son quelle che manifestano un pensiero stesso con diverse parole, come queste: « i corpi son gravi, i corpi premono gli altri corpi sottoposti, questi sono premuti dai corpi superiori ». Or è manifesto, che ammessa la verità di una sola di simili proposizioni, debbasi riconoscere ancora la verità delle altre. Avvertasi poi, che tutte le proposizioni convertite nei modi sopra indicati, possono con piena ragione essere considerate come equipollenti.

ordine sta in ciò, che se un soggetto contiene una proprietà nota e questa ne racchiude un' altra recondita, il primo deve contenere anche l' ultima. Un tal fondamento si riduce al principio assiomatico « ciò che contiene il continente contiene il contenuto ». I logici per abbracciare con un pronunciato anche i giudizii negativi, lo hanno espresso dicendo: *Nota notae est etiam nota rei, repugnans notae repugnat etiam rei.*

Devesi poi avvertire come il raziocinio risguardato in detto ordine sia *inventivo* ed *analitico*, poichè con esso il pensiero dall' esame di un subbietto noto passa mediante l' analisi a scovrire qualche suo riposto attributo, seguendo il processo delle idee.

42° **Dei raziocinii secondo l' ordine sintetico** — Formato un raziocinio si può disporre le sue proposizioni in modo da dare primo luogo alla più universale. Or la proposizione più universale è quella che tiene il secondo luogo nel raziocinio analitico. Di fatti la seconda proposizione di ogni raziocinio analitico ha per subbietto il predicato della prima. E poichè il predicato delle proposizioni è più universale del subbietto, perciò mutandosi il predicato della prima proposizione del raziocinio inventivo in subbietto della seconda, ne viene che questa sia di quella più universale. Quindi anzichè incominciare dalla proposizione la quale enuncia che a dato subbietto conviene la data proprietà nota; noi possiamo dare il primo luogo a quella la quale esprime generalmente che o la data proprietà nota comprende l'occulta, o questa viene esclusa da quella in tutta la sua estensione. E però nel raziocinio ordinato in questo secondo modo la prima proposizione esprime una verità generale, la quale o enuncia che qualunque cosa ha la data natura ha pure la tal proprietà, o che niuna cosa che ha la data natura ha la tal proprietà. Da ciò apparisce che il fondamento dei raziocinii disposti in tal modo, sia apprestato dal principio, che ciò che a tutti conviene conviene anche ad alcuni, e ciò che a niuno conviene non conviene nè anche ad alcuni. Tal è il principio *de omni et nullo*, che i logici esprimono con dire: *Quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et singulis; quidquid de nullo valet, nec de quibusdam et singulis valet* (1).

(1) Si può anche all' uopo invocare la regola: *Una praemissarum conclusionem contineat, altera contentam declaret.*

Tutti i raziocinii i quali supposta già fatta la invenzione seguono il solo ordine delle proposizioni secondo la loro universalità, cioè cominciano da una proposizione universale e giungono ad una particolare, dopo avere in secondo luogo enunciato che questa sta racchiusa nella prima; non hanno altro ufficio che quello di dimostrare soltanto una data verità, per cui debbono essere chiamati *dimostrativi* e *sintetici*. In questo caso il termine medio si suppone già trovato, per cui viene enunciato in primo luogo, cioè come subbietto della maggiore.

43° **Della identità formale quale unico fondamento dei raziocinii** — Chiamasi *identità materiale* l'intima medesimezza conosciuta senza l'intervento di alcuna idea media, fra il predicato e il soggetto di un giudizio, come in questo « il tutto è uguale alle sue parti ». Ma a differenza di essa, l'identità *formale* è riposta nel conoscere il rapporto dei due termini della illazione, dietro il confronto fatto di ciascuno di essi con una terza idea nei due primi giudizii. Di qui l'espressione generica del principio della identità formale: « Quelle idee che convengono con una terza convengono anche fra loro, e per contra, quelle di cui una conviene con una terza e l'altra no, non convengono neppure fra di esse ». Pertanto, se la identità materiale è sempre immediata, la formale deve essere sempre mediata.

44° **Si determina la natura comune dei raziocinii considerandola nei sillogismi** — Si intende per *sillogismo* quella espressione del raziocinio, colla quale si enunciano i tre suoi giudizii con altrettante proposizioni. Gli elementi quindi del sillogismo debbono essere tre termini e tre proposizioni rispondenti alle tre idee ed ai tre giudizii del raziocinio. I due termini che esprimono le due idee da paragonarsi colla idea media, si dicono *estremi*: quello che dinota l'idea con cui si paragonano successivamente i termini estremi, vien detto *medio*. Degli estremi uno si chiama *maggiore*, ed è quello che dinota l'attributo della illazione, il quale è più universale del soggetto, l'altro *minore*, perchè dinota il soggetto della stessa che è meno universale del predicato. I detti termini vengono significati con tre lettere, A per il termine maggiore, C pel minore, B per il medio; o anche P per il predicato della illazione, S per il suo subbietto, M per il medio.

Delle tre proposizioni poi quella in cui si paragonano il termine

maggiore col medio si chiama *maggiore* del sillogismo, quell'altra in cui si comparano il minore collo stesso termine medio, vien detta *minore*, e chiamasi *conseguenza*, *illazione* o *conclusione* quella in cui si congiungono o separano ambo i termini estremi. La maggiore e la minore si chiamano egualmente *premesse*.

45° **Delle induzioni** — Al contrario dei raziocinii, noi nelle induzioni seguiamo un processo in virtù del quale ricaviamo l'universale dal particolare, come quando dall'esame, sia completo o incompleto, delle parti di un tutto, o degl'individui di una specie, o delle specie di un genere, conchiudiamo a qualche comune proprietà del tutto, della specie o del genere.

L'opposizione fra l'induzione e il sillogismo vien significata da Aristotile con ogni precisione [1]. In ambedue vi ha due termini estremi, l'uno universale l'altro particolare, ed un termine medio. Ma nel sillogismo il maggiore si congiunge al minore in virtù del medio; nella induzione il maggiore si unisce al medio in virtù del minore. Quindi nel sillogismo il rapporto fra A e C viene dimostrato dal loro confronto con B. Nella induzione il rapporto fra A e B viene provato da C. Per esempio: Tutti i pianeti (B) ricevono la loro luce dal sole (A), perchè Mercurio (C), Venere, la Terra, Marte, Giove, Saturno ecc. ricevono la luce dal sole. Da ciò Aristotile inferisce, che ad onta i sillogismi siano più evidenti per natura, pure in quanto a noi sono più note le induzioni. Egli stesso riconosce che le induzioni vanno innanzi ai ragionamenti, perchè nelle cose di esperienza non potremmo senza le induzioni avere conoscenze universali [2].

(1) *Analyt. prior.* II, 23.
(2) *Analyt. postor.* I, 13.

CAPITOLO V.

Dottrine logiche speciali intorno ai raziocinii ed alle induzioni.

Articolo 1.

Delle leggi e specie dei sillogismi.

46° **Leggi generali dei sillogismi** — Posto il principio della identità formale ne derivano in primo alcune leggi comuni a tutti i sillogismi. Tali sono le seguenti.

1° *In ogni sillogismo vi debbono essere tre termini*, perchè se ve ne fossero due, mancando il termine medio, non vi sarebbe identità formale, e se ve ne fossero quattro ciascun estremo sarebbe posto a confronto con un termine speciale, onde non vi sarebbe ravvicinamento alcuno fra loro.

2° *Il termine medio non deve entrare nella illazione*, perchè il suo ufficio è compiuto, una volta che si è fatto con esso il confronto dei due termini estremi.

3° *Il termine medio deve almeno una volta esser preso universalmente*, perchè adoprato due volte particolarmente potrebbe avere due diverse significazioni, sì che nel sillogismo entrerebbe un quarto termine.

4° *I termini estremi non debbono nella illazione esser presi più universalmente che nelle premesse*, perchè la conclusione esprimerebbe qualche cosa la quale non sarebbe dedotta da queste.

5° *Non debbono ambedue le premesse essere negative*, perchè ove fossero tali non vi sarebbe alcun confronto tra gli estremi ed il medio.

6° *Da due premesse affermative non si può dedurre conclusione negativa*, perchè se gli estremi convengono col medio debbono convenire anche fra di essi.

7° *Le premesse non debbono essere ambedue particolari*, perchè nelle proposizioni particolari i termini si moltiplicano, avendo gli stessi una significazione in un caso, un' altra in un altro.

8° L' ottava regola prescrive che *La conclusione deve essere*

negativa, *se tale è una delle premesse*, *e particolare se una delle premesse è particolare:* lo che veniva espresso con dirsi che la conclusione deve seguire la *parte peggiore* delle premesse.

Di vero se dei due termini estremi l' uno conviene col medio l' altro no, non ponno essi nè meno convenire fra loro, sì che la conclusione deve essere negativa. Se poi essendo particolare una delle premesse l' illazione fosse universale, vi sarebbe in questa più che nelle prime, la qual cosa è contraria alla regola quarta.

47° **Leggi proprie dei sillogismi composti** — Oltre ai sillogismi *semplici* le cui proposizioni sono tutte categoriche, vi ha i sillogismi *composti*, nei quali una delle premesse o è *condizionale* o *disgiuntiva* o *congiuntiva*. Ciascuna di queste specie di sillogismi ha eziandio leggi proprie.

Il sillogismo condizionale o ipotetico è quello in cui una delle premesse è condizionale. Una legge propria di questa specie di sillogismi è che *posta la condizione si dee porre il condizionato*, perchè quello contiene la necessaria ragione di questo; da cui deriva l' altra, che *tolto il condizionato si esclude la condizione*, poichè altrimenti non sarebbe più vero che posta la prima debbasi porre anche l' altro. Non può dirsi però che tolta la condizione si debba togliere il condizionato, potendo questo derivare da altra causa; siccome nè men può dirsi, per questa ragione stessa, che posto il condizionato debbasi porre la condizione.

È sillogismo disgiuntivo quello in cui una delle premesse è disgiuntiva, cioè tale che enuncii completamente tutti i membri di una divisione. Se questi membri son due, *negato uno di essi si deve affermare l' altro*, *e per lo contrario*. Se sono più di due, *affermato uno si negano gli altri*, *negato uno si affermano gli altri senza determinarsi quale*, *negati tutti in fuori di uno si afferma quest' uno*.

Il sillogismo congiuntivo è quello che ha per maggiore una proposizione negativa, la quale senza fare una numerazione completa enuncii due casi che non ponno aver luogo nell' atto stesso, come con dirsi « niun corpo può essere nello stesso tempo quadrato e rotondo ». La legge di esso è che *affermato un membro si deve negar l' altro*. Ma non può dirsi che negato uno debba l' altro essere incluso, potendo esservi altri casi in fuori degli enunciati.

48° Cenno delle figure e modi dei sillogismi — Il sillogismo semplice può avere una diversa *forma* secondo la varia posizione del termine medio, e la varia natura delle proposizioni.

Dalla varia posizione del termine medio derivano quattro *figure*, come le chiamò Aristotile. Nella 1ª il termine medio è soggetto della maggiore e predicato della minore. Nella 2ª è predicato di ambedue le premesse. Nella 3ª fa da soggetto in entrambo. Nella 4ª è predicato della maggiore e soggetto della minore. Ma di quest' ultima figura Aristotile non si occupò, non perchè non differisse dalla prima, come fra gli altri crede il Facciolati (quasichè in essa la maggiore si ponga in secondo e la minore in primo luogo) [1]; bensì perchè in essa si segue un ordine di idee per nulla naturale.

Dalla disposizione delle proposizioni secondo la *quantità* e *qualità* hanno origine i varii *modi* proprii di ciascuna figura. Nella prima i modi legittimi sono quattro secondochè o ambedue le premesse sono universali affermative, o la maggiore è universale negativa e la minore universale affermativa, o la maggiore universale affermativa e la minore particolare negativa, o la maggiore universale negativa e la minore particolare affermativa. Esempio del 1° modo: « Tutto ciò che è onesto è lodevole: la dottrina è onesta: dunque è lodevole ». Esempio del 2°: « Niun vizio è da lodarsi: ogni mendacio è vizio: dunque nessun mendacio è da lodarsi ». Esempio del 3°: « Ogni cosa onesta è lodevole: alcune azioni sono oneste: dunque alcune azioni sono lodevoli ». E del 4°: « Nessun vizio è da lodarsi: qualche azione è vizio: dunque qualche azione non è da lodarsi ».

A questi modi appartenenti alla prima figura ponno ridursi tutti gli altri modi delle altre mediante la conversione di quelle premesse per le quali le altre figure differiscono dalla prima. Tanto dunque per questa ragione, quanto perchè la prima è sufficiente a conchiudere in tutti i modi (o universale affermativo o universale negativo, o particolare affermativo o particolare negativo), e finalmente perchè è la più semplice fra tutte, io mi asterrò dal parlare delle altre: cosa che sarebbe anche sfornita di ogni utilità.

49° Espressioni secondarie dei raziocinii — Ci rimane a notare

(1) *Log.* Tom. I, § 3, Cap. 4.

qualmente noi possiámo detrarre o aggiungere alcuna cosa al modo sillogistico di ragionare, e formare così alcune maniere di esprimere i raziocinii che chiamiamo secondarie, perchè presuppongono il raziocinio intero e solo inducono in esso una modificazione accessoria. Così l' *entimema* è un sillogismo in cui si tace una delle premesse perchè da sè chiara. L' *epichirema* per opposto è un sillogismo in cui si adduce la prova o di una o di ambedue le premesse, secondo l' occorrenza. Che se della illazione di un sillogismo ci gioviamo come di una premessa a cui si aggiunga un'altra proposizione dalla quale possa trarsi nuova illazione, si ha il *polisillogismo*, il quale, proseguendosi oltre una sola *minore aggiunta*, prende nome di sillogismo *continuato*. Se in questo si sopprime ciascuna illazione, enunciandosi solo l' ultima, si ha il *sorite*, intorno al quale vuolsi avvertire che nessuna delle sue proposizioni dee essere o falsa o equivoca o mancante di connessione colle altre. È erroneo pertanto il sorite di Velleio riferito da Cicerone: *Quoniam deos beatissimos esse constat, beatus autem esse sine virtute nemo potest, nec virtus sine ratione constare, nec ratio usquam inesse nisi in hominis figura: hominis esse specie deos confitendum est* [1]. Da ultimo si chiama *dilemma* quella maniera di ragionare colla quale si divide il predicato di un subbietto in due membri, mediante una proposizione disgiuntiva, e poi si attribuisce al subbietto ciò che si è visto convenire a ciascuna parte del suo predicato. Così Plutarco per mostrare che devesi evitar l' usura diceva: *Habes? ne foenereris, quoniam non indiges. Non habes? ne foenereris, quoniam satisfacere non potes* [2]. Però è necessario che non vi sia una parte o ipotesi media fra gli estremi della proposizione disgiuntiva, e che le conchiusioni di ciascuna parte siano necessarie, essendochè in caso opposto il dilemma sarebbe *convertibile*, cioè tale che l'avversario, giovandosi della stessa proposizione disgiuntiva, potrebbe rivolgerlo contro colui che lo ha addotto.

(1) *De Nat. Deor*, 1, 18, 35.
(2) *De vitanda usura.*

Articolo 2.

Dei sillogismi sofistici.

50° Della verità logica — Tutti gli atti conoscitivi sono giudizii; ma questi possono essere o veri o falsi. Sono *veri* se uniscono o separano gli elementi cogitabili in quella stessa guisa in cui gli elementi reali sono uniti o disgiunti in natura; sono *falsi* se congiungono quegli elementi che nella realtà son divisi, e separano quelli che sono congiunti. Veri così sono i giudizii che dicono « i corpi esser gravi, i cerchi avere i diametri uguali fra loro »; falsi quelli che dicono « i corpi non esser gravi, i cerchi non avere i diametri uguali ».

In generale la verità in quanto è una dote dei nostri giudizii prende nome di *verità logica*. Essa consiste nella convenienza o uniformità tra i nostri giudizii e la natura degli obbietti. Per opposto la falsità logica è la disconvenienza fra gli atti giudicativi e gli obbietti, ovvero le cose giudicate.

Si chiama *certezza* quello stato della mente che aderisce ad un giudizio senza essere commossa da ragioni contrarie. Che se tali ragioni vi sono nasce l' *incertezza*. Quando poi le ragioni opposte appariscono di egual valore, l' incertezza prende nome di *dubbio*. Quando crescono le ragioni piuttosto per una che per un' altra sentenza, si ha la *probabilità*. La sentenza sostenuta da ragioni più o meno probabili, prende nome di *opinione*.

In niun modo si dee confondere la certezza colla verità nè l' incertezza coll' errore, potendo bene avvenire che gli uomini siano certi di ciò che è erroneo ed incerti di ciò che è vero.

51° Della verità ontologica — A differenza della verità logica chiamasi *verità ontologica* la convenienza di un oggetto colla sua idea esemplare.

Chi imprende a investigare se alcuna cosa sia vera o pur no, dee da una parte avere una idea nella mente, e deve dall' altra accertarsi se la cosa corrisponda o no alla medesima. Detta idea considerata come uno dei termini del confronto, può chiamarsi idea tipica ovvero esemplare. Se la cosa corrisponde alla sua idea esem-

plare io la dirò vera: in opposto la chiamerò falsa. L' uomo è vero uomo, l' albero è vero albero, il metallo è vero metallo, quando essi corrispondono alle idee tipiche dell' uomo, dell' albero e del metallo. Ma se essi sono effigiati in tela o fatti di altra materia, noi li diciamo falsi, poichè non corrispondono alle loro idee esemplari.

Chiamasi *criterio* ovvero mezzo giudicatario del vero ciò senza di che non puossi giudicare della verità delle cose. Intanto ciò senza di cui non puossi giudicare della verità delle cose consiste nella loro idea esemplare. Il perchè in questa idea esemplare conviene riporre il criterio di ogni giudizio. Perciò quanto maggiori e più perfette saranno le idee esemplari che abbiamo delle cose, tanto più saremo in grado di distinguere negli oggetti il vero dal falso.

52° Degli errori in genere — Nell' atto in cui un giudizio si allontana dalla natura dell' oggetto suo, dicesi che esso *erra*, cioè quasi devia. Quindi l' errore non ha luogo altrimenti, che giudicandosi alcuna cosa diversamente da ciò che essa è.

Gli errori intanto possono aver luogo in due modi. Si può recedere dalla natura delle cose, o trascurandosi alcun elemento che in esse è, o invocandosi ed aggiungendovi un elemento che in esse non è. Nell' un caso si hanno gli errori di *difetto*, nell' altro gli errori di *eccesso*. Quelli mancano perchè trasandano qualche elemento che sta nell' obbietto, questi perchè ne inserrano qualcuno di più. Fra primi vanno quei giudizii che negano ciò che dovrebbero affermare; fra secondi quelli che affermano ciò che dovrebbero negare. Se si dicesse «fra gentili non vi furono dotti nè saggi»; questo giudizio sarebbe erroneo per difetto, perchè in vece di essere affermativo è negativo. Ma se si dicesse «i gentili furono atei», quest' altro giudizio sarebbe erroneo per eccesso, perchè in luogo di rimuovere il predicato dal subbietto, lo affermerebbe di esso. E tali sono in breve le due specie più universali di errori che si possono annoverare.

53° Dei sofismi in particolare — Trattandosi di raziocinii, poichè in essi convien distinguere la materia dalla forma, cioè le proposizioni dal loro legame, tutti gli errori si debbono ridurre a formali ed a materiali. Sono formalmente erronei tutti quei raziocinii i quali vanno contro ad alcuna delle leggi sillogistiche già innanzi spiegate: perlochè non fa mestieri intrattenersi di vantaggio sopra di essi. Qui bisogna solo alcuna cosa accennare circa le principali specie

degli errori materiali, soliti ad incorrere nei raziocinii chiamati dai logici *sofistici*, perchè di essi servivansi i sofisti a fin di covrire coll' apparenza della verità le loro fallacie. Eccone degli esempii.

Si vuole che Epicuro per mostrare che la morte non sia un male, abbia ragionato così. « Quando noi siamo, la morte non è; quando questa è noi più non siamo. Dunque nulla la morte ha di comune con noi ». Ma siccome la quistione se la morte sia un male, non riflette ciò che potrà accadere in appresso nè ciò che è già accaduto, ma l' atto stesso del morire; perciò Epicuro provava tutt'altro di quel che doveva. Tal'è il sofisma chiamato *ignoratio elenchi*.

Se alcuno dicesse: « Chi ha la potenza di camminare può camminare in atto: ma Pietro ha, mentre siede, la potenza di camminare: dunque Pietro sedendo può camminare in atto »; ei peccherebbe per il sofisma appellato *sensus compositi et divisi*, perchè si attribuisce a Pietro, nell' esempio addotto, la facoltà di camminare in atto mentre sta assiso, dove in vece la detta facoltà conviene a Pietro sedente, ma in diviso dall' atto del camminare. Dopo di che si vede, che è falsa la prima proposizione, la quale enuncia che chiunque ha il potere di camminare può camminare in atto, in qualunque ipotesi.

Un' altra sorta di sofismi, da non confondersi colla precedente, è chiamata dai logici *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. È vero semplicemente parlando, che le armi si debbono restituire al padrone; ma se vi ha un furioso che vuol rivolgerle contro sè stesso, argomenterebbe male colui che stimasse doversi restituire le armi al furioso. Gli scolastici direbbero, che il principio generale è vero *simpliciter*, ma non *secundum quid*.

La quarta specie di sofismi è conosciuta col titolo di *petitio principii*, nella quale si incorre sempreché una cosa dimostrasi per un altra, e questa per la prima. Dimostrare A per B, e B per A, equivale a dimostrare A per A, cioè a nulla provare.

Ve ne ha un' altra chiamata *non causa pro causa*, e si ha qualora si assegna per cagione di un qualche effetto una cosa che tale non è; come quando si ripetessero dalla buona o cattiva fortuna le diverse conseguenze della propria condotta.

Consiste da ultimo la fallacia *accidentis* nell' attribuire assolutamente un predicato ad un subbietto, al quale esso non conviene

menochè per accidente. Erravano perciò gli antichi quando dall'osservare che il solo uomo fra tutti gli animali è fornito di ragione, argomentavano che anche i numi avevano umana figura.

Articolo 3.

Delle specie e leggi delle induzioni.

54° Dell'induzione completa — Fra le specie delle induzioni si dee porre per primo la induzione completa: la quale si ha qualora dietro l' osservazione o delle singole parti di un tutto, o di tutti gli individui di una specie, o di tutte le specie di un genere, conchiudesi a qualche comune proprietà del tutto, della specie o del genere stesso.

Tale sorta di induzioni, non solo è esente da ogni dubbio, ma vale anche a rendere universali talune conoscenze e collegare molti fatti fra loro. Tuttavolta non può negarsi che essa sia sfornita del potere della invenzione.

55° Della induzione incompleta e sue specie — Ma sono comuni i casi nei quali dalla osservazione di pochi fatti noi ci crediamo autorizzati ad attribuire alcuna proprietà ad un soggetto preso senza alcuna restrizione di tempo o di luogo. Così la breve esperienza sui dati oggetti appartenenti al triplice regno della natura, basta a farci risguardare come comuni a questi in tutta la loro ampiezza quelle proprietà che abbiamo trovate nei primi. Sta in ciò la induzione *incompleta*. La quale se versa intorno le qualità generiche o specifiche delle cose, prende nome di induzione di generi o di specie; se considera le efficienze delle cose, prende nome di induzione di cagioni o di leggi.

56° Principii delle induzioni — Come i raziocinii hanno i loro principii, così debbono averli anche le induzioni, comechè questi, a differenza dei primi, non esprimessero che verità di ordine sperimentale. Tali principii prendono il comun nome di *induttivi*, ma sono di due specie analogamente ai due ordini di induzioni ora accennati. In primo, quando dal vedere che una data qualità conviene a certi dati soggetti osservati, noi ne inferiamo che l' istessa qualità conviene pure ad altri soggetti simili non osservati; noi supponiamo

il principio, che « soggetti simili hanno qualità simili, e qualità simili convengono a soggetti simili ». Ma per secondo, se dal vedere in alcuni casi, che le tali cagioni producono in dato modo i dati effetti, noi stabiliamo le leggi colle quali operano cagioni simili in altri simili casi non osservati; noi riposiamo col fatto sull' altro principio, che « cause simili producono effetti simili, e questi dipendono da cause simili ».

Tali due principii possono poi racchiudersi sotto la comune formola, che « la natura è universale e costante così nelle sue opere come nelle sue leggi »: verità di fatto comprovata da una esperienza che può dirsi quella di tutto il genere umano.

57° **Cenno sulle leggi delle induzioni** — Queste leggi sono di due specie secondochè si riferiscono o alla semplice osservazione o agli esperimenti propriamente detti. Alla prima appartiene l' arte statistica, sia universale sia particolare, alla seconda l' arte di sperimentare.

L' arte statistica dee cominciare dal raccogliere i fatti in modo completo e determinato, e dee proseguire con successive riduzioni ed eliminazioni, secondo le differenze delle cose il richiedono. L'arte di sperimentare dee essere mossa da qualche scopo già prefinito, con venire in soccorso degli altri mezzi che mancano. Nell' una e nell' altra dee l' intelletto spiegare l' acutezza della sua vista, figurata in quella della lince, per la quale niun fatto perda la sua importanza. Ad ogni passo poi debbono le verità razionali venire in aiuto dell' esperienza, con contemperarsi il raziocinio alle induzioni.

CAPITOLO VI.

Del metodo scientifico e del metodo filosofico generale.

58° **Del metodo analitico e sintetico in generale** — Tutti convengono che vi ha una doppia specie di metodo, analitico e sintetico. A formarsi però un' idea precisa di essi, conviene richiamare la distinzione fra ciò che precede ed è più noto in quanto a sè, da ciò che precede ed è più noto in quanto a noi. Precede ed è più noto in quanto a noi, il particolare rispetto all' universale, il composto rispetto al componente, il termine dell' azione in comparazione del

suo principio. Precede ed è più noto in quanto a sè l'universale in confronto del particolare, il componente del composto, il principio del termine.

La parola *metodo* cioè *via*, si adopra a significare il processo conoscitivo nel senso il più ampio. Or tale processo può esser doppio a seconda che o il pensiero parte da ciò che è più noto in quanto a noi per arrivare a ciò che è più noto per natura; o pure parte da questo per discendere a ciò che è più noto in quanto a noi. Nel primo caso si ha il metodo *analitico*, nel secondo il *sintetico*.

59° **Mezzi proprii del metodo analitico** — Poichè in virtù del metodo analitico si va dal noto all' occulto, esso deve essere riconosciuto come metodo d' *invenzione*. Nel dominio delle scienze i mezzi delle scoverte costituiscono in parte un secreto agli sguardi degli stessi inventori, in parte possono essere determinati dalla filosofia.

Pertanto conviene circa i mezzi di questa seconda specie avvertire, come le proposizioni alcune volte non pure ci danno occasione a formarne delle nuove, ma autorizzano ancora a ritenerle come legittime in seguito delle prime; mentre in altri casi ci sono di spinta a formarne delle nuove, per investigarne solamente la verità. In vista di simil fatto, si vogliono meritamente distinguere due specie di mezzi, coi quali il pensiero trascorre da una ad un' altra proposizione: i *mezzi d' illazione*, così detti da che ci offrono la seconda proposizione come una conseguenza della prima; e i *mezzi problematici d' invenzione*, i quali ce la offrono come quella che deve formare obbietto di esame. Secondo ciò che è stato detto, la conversione debitamente fatta presenta un mezzo legittimo d' illazione. E dico debitamente fatta, poichè in essa deve restar salva nel vero senso l'estensione, non che il legame dei termini, come già fu dichiarato (§ 39): in mancanza della qual legge, la conversione stessa non offrirebbe che un mezzo problematico d' invenzione. Dall' esser vero, ad esempio, che ogni triangolo è figura, se ne può inferire che qualche figura è triangolo; in che propriamente sta la conversione legittima. Ma non se ne potrebbe nello stesso modo desumere che ogni figura sia triangolo, poichè una tal conversione, violando la detta legge, non è che abusiva ed erronea: onde tutt' al più se ne dovrebbe esaminare la verità. Circa l' opposizione delle proposizioni poi, essa ci offre ora il mezzo d' illazione, ora quello di una sem-

plice ricerca. Così nelle subalterne, dall' universale possiamo ricavare la particolare, ma non da questa l' universale. Nelle contrarie dalla verità dell' una si può ricavare la falsità dell' altra, ma da che l' una è falsa non può concludersi che l' altra sia vera. L' opposto ha luogo nelle succontrarie, in cui da che l' una è vera non può dirsi che l' altra sia falsa, ma sì dalla falsità dell' una può inferirsi la verità dell' altra. Nelle contraddittorie in fine, da che l' una è falsa si può dire che l' altra sia vera, e da che l' una è vera può egualmente dedursi che l' altra sia falsa. E deesi avvertire per ultimo, che l' equipollenza delle proposizioni offre anch'essa un mezzo legittimo d' illazione. *Equipollenti* sono quelle proposizioni, che identiche in quanto al pensiero, non differiscono che per le parole. Ora è evidente, che se una sola di esse è vera o falsa, tali debbono essere anche tutte le altre che hanno una significazione medesima.

60° **Mezzi proprii del metodo sintetico** — Passando dopo ciò a considerare il metodo sintetico proprio delle proposizioni, chiaro apparisce qual sia l'ordine in cui si debba in esso procedere. Formati più giudizii, l' intelletto umano dà primo posto a quelli, che sono più evidenti, più semplici e più universali, e che però servono alla intelligenza degli altri: quali per appunto sono gli *assiomi*. Soggiunge ad essi quelle proposizioni più particolari, che provansi mediante le universali verità premesse: e tali sono i *teoremi* che enunciano qualche verità da dimostrare, e i *problemi* che propongono alcuna operazione ad eseguire; i primi bisognosi di dimostrazione, i secondi di soluzione. Ricava per ultimo dai teoremi e dai problemi le illazioni che ne derivano, le quali tolgono nome di *corollarii*. E se vi ha uopo di schiarimenti, o di alcuna proposizione che non sia evidente da sè, ed appartenga ad un' altra scienza: il metodo sintetico supplisce a tali richieste col soccorso degli *scolii* e dei *lemmi*. Un rigoroso esempio di detto metodo in geometria, si può avere da Euclide.

Si intende dopo ciò qualmente il metodo sintetico sia propriamente metodo di *dimostrazione*, o come altri lo dissero, d' *insegnamento*. Tuttavolta non dovendo le scienze privarsi mai dei mezzi che possono più giovare per la conoscenza del vero, così nell' istesso modo in cui il metodo analitico deve avvalersi, quando uopo ve ne abbia,

ancora del sintetico; così questo non dee rifiutar l'analitico semprechè gli torni giovevole. Conviene adunque guardarsi dal proclamare nel campo del sapere il dominio esclusivo dell'uno o dell'altro dei detti due metodi.

61° Del metodo filosofico generale — In quanto a tale ricerca vuolsi premettere che la filosofia non può partire dai dati primi della esistenza delle cose, i quali sono men noti in rapporto a noi; ma sì dee pigliare le mosse da qualche dato il quale non solo non ne presupponga alcun altro, ma sia anche tale da doversi dire veramente innegabile. Or simil dato non può trovarsi che nel solo pensiero. Chi in effetti nega la realità di questo l'afferma coll'atto stesso col quale la nega: chi ne dubita la pone col suo dubbio medesimo: chi dice d'ignorarla la conferma; e chi concede che il proprio pensiero è reale, adduce coll'atto stesso la prova della sua asserzione. Perciocchè chi nega, chi afferma, chi dubita e chi dice d'ignorare giudica, e chi giudica pensa; o ancora perchè la negazione del pari che l'affermazione, il dubbio non meno dell'ignoranza, non sono che diversi stati del pensiero. Laonde la realità di questo è un dato primitivo e innegabile come quello il quale si presuppone ed ammette in tutte le ipotesi.

Quella proprietà che ha l'animo umano di apprendere sè stesso, chiamasi *conscienza*. L'atto con cui esso si piega sui fatti di conscienza prende nome di *riflessione*. In generale perciò può dirsi che il metodo filosofico debba attenersi all'uso assiduo ed accurato di un simil mezzo senza il quale noi resteremmo ignoti a noi stessi. Tal era il significato dell'antica sentenza Γνῶθι σε αυτόν, conosciuta di tanto peso da attribuirla ad Apollo. Da ciò le seguenti leggi.

1° Per restar fedele al metodo di riflessione, la filosofia dee cominciar dall'esame dello stato attuale del pensiero, anzichè da uno stato primitivo il quale non può essere che congetturale.

2° Dee distinguere fra loro i fatti complessi, senza separarli però in modo da perdere di vista il legame che intercede fra di essi.

3° Nello studio delle condizioni del pensiero non dee tralasciare alcuna cosa che vi è nè deve ammetterne alcuna che non vi è, evitando così gli errori di difetto che quelli di eccesso,

4° Deve assorgere a quei principii di ragione i quali non solo non dipendono dalla esperienza ma la spiegano, e fra tali principii

dee pure investigare quelli i quali hanno evidenza immediata e primaria.

Tali sono le precipue leggi che risguardano il metodo generale della filosofia, bastevoli a guidarla nel campo essoterico della stessa [1].

È necessario però che per il rimanente aringo, cioè per la parte acroamatica della filosofia si invochino altri mezzi ed altre leggi, secondo il richiede lo scovrimento delle condizioni prime della esistenza delle cose. Ecco il perchè noi ci riserbiamo di investigare maturamente nel principio di detta seconda parte, quale sia il *metodo speciale della filosofia acroamatica*, e quali le condizioni a cui esso deve uniformarsi.

SEZIONE II.

DEL SUBBIETTO CONOSCITORE.

CAPITOLO I.

Del principio pensante, e delle sue facoltà in generale.

62° Come il principio pensante sia unico — Finora abbiamo esaminato per virtù di riflessione le nostre operazioni conoscitive. Or dovendo occuparci dell'altro requisito della conoscenza, qual è il subbietto conoscitore, dichiariamo di contrassegnarlo col nome di « principio pensante », perchè occorrerà a noi risguardarlo in rapporto a tutti quegli atti i quali ponno essere racchiusi sotto la comune voce di *pensiero* presa nel più generico senso, in quanto serve a denotare cioè il sentire, il conoscere e il volere dell'uomo. Esso può anche con maggiore semplicità essere chiamato « me pensante » o *io*.

Sia dopo ciò principio dal considerare come tra le affezioni moltiplici di nostra vita interiore un solo termine subbiettivo si mostri identico sempre a sè stesso; e come al variar delle prime nella successione del tempo, il detto termine perseveri il medesimo co-

(1) Non voglio lasciar di avvertire, che la differenza fra il metodo analitico ed il sintetico trovasi bene espressa da Cicerone, quando dice: *Omnis ratio disserendi duas habet partes: unam inveniendi, alteram judicandi (Topica, 2).*

stantemente. Sono diverse le sensazioni piacevoli o dolorose, diversi gli atti dell' immaginare e del ricordarsi, diverse pure le funzioni istintive; ma la riflessione fra tanta varietà ci disvela un solo termine identico, un sol subbietto, un solo *io*, il quale riceve ogni sorta di sensazioni, le riproduce per l' immaginativa e per la memoria, ed appetisce in forza del cieco istinto. Sarebbe poi diverso da tale subbietto, l' *io* che conosce, desidera e vuole? Anzi la riflessione medesima ci fa sapere con pari evidenza, che l' *io* il quale sente, è lo stesso che attende sugli obbietti sentiti, li trasforma in sue conoscenze mercè gli atti del percepire e del giudicare, li desidera in fine, e fa di essi gli obbietti dei proprii voleri; mentre è manifesto che ove l' *io* intelligente fosse altro dal sensitivo, i fatti della vita dei sensi rimarrebbero estranei al primo, il quale nè potria conoscerli nè appetirli nè determinarsi per essi. E non è già che questo subbietto identico nel moltiplice, questo *io* senziente ed intellettivo, si trasmuti col giorno, al pari delle sue affezioni che si avvicendano nella durata, cedendo le une alle altre che sopraggiungono: imperciocchè a ciascuna nuova affezione lo stesso termine subbiettivo, lo stesso *io* si riproduce, o a meglio dire perdura sempre il medesimo, qual permanente subbietto in mezzo al variabile.

E così poniamo qual primo dato inconcusso di nostra vita interiore, l' esistenza di un *io*, identico in mezzo al moltiplice, permanente nel variabile: di quell' *io* che forma il subbietto di tutte le proposizioni esprimenti i diversi o successivi stati nei quali noi ci troviamo; imperocchè noi diciamo non solo *io* sento, *io* immagino, *io* conosco, *io* voglio; ma diciamo pure (e la parola è la immagine più fida dei fatti interni) *io* ora son mesto ora lieto, ora voglio ora disvoglio, ora appetisco ora abborro, e tuttavolta non cesso dall' essere lo stesso *io*.

Resta fermo da ciò come in questo *io* succedano e si ragunino i fenomeni tutti della nostra vita interiore; che in esso pongano termine le affezioni sensitive ed abbiano luogo gl' istinti; che per esso venga operata la conoscenza o siano prodotti i voleri: sì che tolto l' *io*, la vita interiore dell' uomo, mancando del subbietto proprio che sostiene e produce i fenomeni sì della sensibilità come dell' intelligenza, rimarrebbe dissipata e distrutta. Per questa ragione

diamo anche al detto termine subbiettivo il nome di *principio vitale*, volendo significare che come dalle forze fisiche la vita organica, così da lui la vita interiore dipende.

63° Della doppia virtù del principio vitale, la senziente e l'intellettiva — Impropriamente però detto principio verrebbe denominato *vitale*, qualora inerte per sua natura, non dispiegasse alcuna attività, non fosse produttivo di alcuno esercizio. Perciocchè qual vita in un principio scemo di ogni energia, infecondo di qualsivoglia azione? Ma l'*io* restando unico in sè, risente primamente le affezioni dell'intero suo corpo, o interiori ad esso o causate dagli estrinseci obbietti; anzi nelle funzioni dell'istinto meccanico ed animale agisce pure sugli organi suoi, e li modifica in differenti maniere. Ed ei fa mestieri, che ad apprendere le affezioni del proprio corpo ove che esse succedano, siccome ad estendere la propria azione nelle sue singole parti, il detto principio debba sviluppare una energia, con la quale pervada ed abbracci il suo corpo, rendasi idoneo a risentire le sue impressioni, ed a porlo in movimento. Senza estrinsecare una siffatta attività ed energia, l'*io*, principio senziente, isolato perchè ritiratosi dal suo medesimo corpo, qual sentore potria avere di quanto in questo succede? quale influenza su l'uso e su l'esercizio delle sue stesse membra? Oltrechè pur nel sentire conviene offerire una capacità, che ci renda suscettivi di ricevere quella impressione: tolto il qual requisito, per fermo l'impressione medesima, lungi dal soffermarsi nell'*io*, e produrvi quel sentimento, passerebbe non appresa da noi, e si dileguerebbe nel nulla. Per tutto ciò forza è riconoscere da prima nel detto principio, una certa attività od energia, mediante la quale venga esso a penetrare con la sua azione il suo corpo, e dia luogo ai fenomeni della vita dei sensi. Questa attività od energia che l'*io* dispiega nei fatti della vita sensitiva, è quella che or domandiamo *virtù senziente* o *animale* del principio vitale: pel cui mezzo il principio medesimo forma un sol congiunto col corpo, e vien costituito come *anima*.

Qual essere intellettivo poi, il principio medesimo mostrasi perennemente attivo ed energico, in tutt'altra guisa che nella vita dei sensi, sì nell'attendere e nel percepire, sì nel giudicare e nel dedurre, che nel desiderare e nel volere: operazioni proprie del solo *io* conoscitivo, di maniera che il corpo, oltre della sua in-

fluenza, non abbia parte nel loro esercizio. Ed a cotale diversa energia del principio vitale, da cui hanno origine i fatti della vita superiore dell'uomo, diamo nome di *virtù intellettiva* o *spirituale:* prerogativa speciale dell'*io*, mercè di cui esso trascende con le sue operazioni la vita dei sensi, e manifesta la natura di *spirito*.

Così il principio vitale dinota l'unico termine subbiettivo, l'*io* che la coscienza disvelaci tra fenomeni tutti di nostra vita interiore. Sono poi proprie di esso le due *virtù* sopraddette, l'animale e la spirituale: l'una che indica quella energia, per la quale il principio vitale si pone in reciprocanza col suo corpo, dando luogo ai fatti della vita sensitiva, come anima; l'altra che importa quella semplice attività, per la quale il principio medesimo produce, come spirito, degli atti superiori alla vita dei sensi, nei quali il corpo non entra.

64° Delle facoltà animali e spirituali proprie del detto principio in generale — Or si passi a notare, come le prefate due virtù vitali dell'*io*, l'animale e la spirituale, siano produttive di diversi atti, e capaci di uno svariato esercizio. Intorno a che deesi premettere, che i differenti atti prodotti, suppongono sempre delle varie idoneità o capacità o potenze nel principio che li produce; come l'atto del calore richiama la potenza di riscaldare e l'atto della luce la potenza d'illuminare nel sole. Non altrimenti i diversi atti delle due prefate virtù, conducono a riconoscere nel principio vitale diverse capacità, non già meccaniche come le summentovate, ma sensitive ed intellettuali, ovvero produttrici dei fenomeni tutti di nostra vita interiore: capacità che a discrepanza di ogni altra, tolgono segnatamente nome di *facoltà*, per indicare le potenze proprie dell'unico ed interiore principio vitale dell'uomo. Le facoltà adunque importano una significazione più stretta e determinata delle due virtù: a cagion che queste dinotano o l'energia, per cui il principio vitale si pone in reciprocanza col corpo e forma con esso un solo congiunto (*virtù animale*), o quell'attività per cui dispiega azioni sue proprie e resta superiore alla materia (*virtù spirituale*); le facoltà però importano segnatamente le diverse *capacità* o *attitudini* delle suddette due virtù, nel produrre quei moltiplici atti che osservansi, tanto nella virtù delle sensazioni, quanto in quella della intelligenza.

In breve : l' *io* unico ed indivisibile dell' interiore sperienza, sendo per natura un principio attivo e vitale, svolge dal suo seno una doppia energia ; l' una che lo pone in rapporto col suo corpo, e lo costituisce come anima (virtù senziente ovvero animale); l' altra per cui dispiega un modo di agire suo proprio, e l' innalza alla condizione di spirito (virtù intellettiva ovvero spirituale). Quindi come anima il principio medesimo è capace di differenti atti sensitivi e appetitivi, e come spirito di differenti atti intellettivi e volitivi: tal che in senso particolare, le diverse capacità dell' anima diconsi facoltà animali, e facoltà spirituali le diverse attitudini dello spirito.

Determinata la natura generica e la debita significazione delle facoltà interiori dell' uomo, sorviene ora il far menzione sì delle prime che delle seconde partitamente.

CAPITOLO II.

Delle facoltà animali e spirituali in particolare.

Articolo I.

Delle facoltà animali dell' uomo.

65° Della facoltà recettiva delle impressioni fondamentali ed estrinseche — Costituito come anima mercè la sua virtù senziente, il principio vitale sviluppa le seguenti facoltà, che rispondono ai singoli fenomeni della vita animale, comuni all' intero congiunto.

Va innanzi la facoltà di sentire così il corpo proprio come i circostanti obbietti, in una certa maniera o piacente o sgradevole : onde la diciamo facoltà *recettiva* delle affezioni fondamentali ed estrinseche, volendo indicare che il proprio corpo apprendesi per il senso fondamentale, e gli altri mediante le immutazioni che sovra esso producono i corpi esteriori, coll' aggiunto sempre dei piaceri o dei dolori fisici.

Simile facoltà non compete che alla sola anima, giacchè, come fu visto, ogni sensazione moltiplice e variabile, pone termine nell' unità identica e perdurabile dell' *io* senziente. Non però di meno,

perciò stesso che la è propria dell' anima, richiede, siccome ogni altra facoltà sensitiva, che siavi pure un corpo, e che questo sia vivo, e fornito di organi sensorii interni pel senso fondamentale, come quei della respirazione o della nutrizione, e di organi sensorii esterni per le sensazioni esteriori, come quei della vista, dell'udito ec. Per tal ragione se diciamo gli atti della vita sensitiva essere comuni all' intero congiunto, vogliamo avvertiti non intendersi con ciò che il sentire convenga anche al corpo preso da sè, ma solo che il corpo e la sua vita organica e i suoi organi sensorii, siano la condizione e il requisito essenziale delle sensazioni.

L' obbietto sul quale detta facoltà recettiva immediatamente si esercita, e che ne forma la materia essenziale, è dunque il corpo proprio, cioè quello nel quale il principio senziente risiede. I corpi esterni ed in fuori del nostro ne sono poi gli obbietti mediati, come quelli ai quali non distendesi punto il senso fondamentale, e che però sono appresi mediante le impressioni che sul nostro corpo producono.

66° Continuazione — Chiedesi: Le impressioni per le quali i circostanti corpi vengono fatti presenti ed appresi da noi, contengono mai qualche cosa diversa dagli obbietti sentiti, e rappresentativa di essi; o pur non sono che gli stessi obbietti appresi, i quali agiscono sui nostri organi e ci modificano passivamente? Ciò val quanto dire: Vi ha negli organi sensorii qualche media rappresentanza degli obbietti esterni, o non evvi altro che la sola ed immediata impressione degli obbietti medesimi?

In cotesta ricerca, come suole avvenire per tutte le cose in quistione, i filosofi hanno toccato gli estremi. Nelle scuole si è per lunga pezza insegnato, non apprendersi gli obbietti esterni immediatamente e in sè stessi, ma sì per certe loro rappresentanze che affettano e modificano gli organi nostri, e che perciò son domandate *specie*, tolta l' analogia delle immagini proprie della visione: onde le specie visive non solo, ma anche le uditive, le olfattive, le gustatorie e le tattili. Molti moderni all' opposito, a far principio dai filosofi scozzesi, mantengono la immediata apprensione degli obbietti esterni in sè stessi, ed escludono dalle sensazioni ogni intervento delle predette specie sensibili.

A dirimere siffatta disparità di pareri, l' analisi delle sensazioni

ci appresta questi due dati. Il tatto ed il gusto, non che l' olfatto e l' udito stesso, in quanto ha per oggetto l' onda sonora, risentono i corpi esteriori in modo contiguo ed immediato: diguisachè è facile a scorgere come in tali sensazioni, non essendo i loro obbietti lontani, nè manco siavi mestieri d' invocare l' interponimento delle specie sensibili, per le quali potessimo apprenderli in lontananza. Qual uopo di rappresentanza o di specie, se da detti sensi possiedesi proprio un obbietto vicino? Ma nella vista gli obbietti sono appresi più o meno in distanza da noi, e però richieggono che negli occhi nostri sia comunque impressa una loro effigie: tolta la quale ogni lontananza svanirebbe per noi, non vi restando che la mera impressione dei raggi di luce. Or queste effigie per le quali raggiugniamo gli obbietti in lontananza, son quelle che assumono nome di specie visibili: non quasi fossero leggieri corpi, che spiccatisi dagli obbietti remoti e svolazzando come atomi, venissero a posare su gli organi senzienti, bensì come parvenze o mere immagini dipinte negli occhi, per mezzo di alcuna cosa atta a produrre una cotale affezione.

Perlochè le prefate specie nè si denno ammettere in tutti i sensi come opinavano i primi, nè si denno escludere da tutti siccome gli altri presumono. Non le hanno il gusto ed il tatto, non che l' odorato e l' udito; perchè sentono gli obbietti loro in modo immediato e vicino (non escluso l' ultimo di detti sensi nel quale la lontananza è opera del solo giudizio); le include però la visione, perchè col loro mezzo può unicamente raggiugnere gli obbietti lontani da noi.

67° Della facoltà riproduttiva delle affezioni sensibili — Alla mentovata facoltà recettiva, tien dietro la facoltà *riproduttiva* delle specie sensibili, propria anch' essa del principio vitale come anima: perchè sebbene l' apprendere le dette specie, dopo che l' impressione degli obbietti è cessata, non competa che all' *io* identico e perdurabile dell' interiore sperienza; tuttavolta non può rifiutarsi che abbiavi sua parte anche il corpo (tanto nella memoria sensitiva che nella intellettuale), e in particolare il cervello, come un emporio in cui le specie sensibili si conservano, e a misura che il sangue o altra cagione fisica le viene agitando, si riproducono. Bene inteso che se l' apprendere dette specie sensibili, nell' assenza dei loro obbietti reali, non può competere che alla sola anima, in questa uni-

camente bisogna riporre la prefata facoltà rammemorativa, intendendosi che il corpo ne sia la condizione e il requisito necessario, ma sempre come corpo animato, e quindi per virtù dell'anima stessa.

Gli obbietti immediati di cotesta facoltà denno essere talune specie sensibili, le quali ci rendano possibile l'apprendere gli obbietti altra fiata sentiti da noi. Ed è facile avvedersi, che le specie in simil caso serbino una natura ed un significato diverso, che per l'altra facoltà sopraddetta: avvegnachè non sono esse rappresentative degli attuali obbietti sensibili, ma ben delle cose altra volta sentite; e non hanno luogo in quegli organi medesimi nei quali avvenne la prima impressione, ma piuttosto in un organo interno, qual è il cervello. Invano nella riproduzione delle sensazioni cercherebbesi in fuori di questo alcun obbietto attuale, produttivo delle prefate specie sensibili: invano alcuna affezione negli organi esterni. Le specie riprodotte non rappresentano obbietti attuali: raffigurano cose innanzi sentite; e come tali hanno natura differente dalle prime, e non sono ristrette al solo senso della vista che raggiugne gli obbietti in lontananza, ma si ritrovano come rappresentative di tutte le sensazioni passate. E ciò per la ragione, che un obbietto che non è più, per essere immaginato o rammemorato, abbisogna sempre di qualche specie che lo rappresenti: onde nel riprodursi un suono, ad esempio, o un sapore, quando nè l'uno nè l'altro esiste più nel suo organo, forza è per dispiegare tal fatto invocare l'opera media di qualche traccia o vestigio di dette sensazioni, che per analogia con le cose vedute appelliamo anche specie. In conclusione adunque le specie sensibili, come obbietti immediati della facoltà riproduttiva, si differenziano dalle specie proprie della facoltà di sentire, sì perchè rappresentano obbietti passati e non presenti, sì perchè si rinvengono, oltre della vista, ancora nel riprodursi le sensazioni dell'udito, dell'odorato, del gusto e del tatto, quasi parvenze delle parvenze delle cose.

68° Dell' istinto meccanico ed animale — Ultima tra le facoltà sensitive è quella di inclinarsi ad eseguire, all'occasione delle sensazioni, talune funzioni corporee, senza averle apprese mai prima, le quali tendono al conservamento dell'individuo o della specie umana: facoltà che dimandiamo *istintiva*, sia meccanica od animale. Certo

il principio motore e la facoltà quindi d'inclinarsi a simili funzioni è nell'anima, come il principio attivante del corpo: perchè dessa è che ne risente tutto l'impulso, e che ne soffre sì di sovente il molesto stimolo, e quella violenta forza che spesso è cieca guida dell'uomo. Nell'anima è pure la parte attiva, che inviensi nell'eseguimento delle operazioni istintive mercè gli analoghi loro moti corporei, siccome convincesi dall'osservare che per impadronirci di essi e regolarli e sospenderli, non siavi uopo che di un semplice atto di volontà. Ma conviene ad una cotal facoltà, perciò appunto che ella è propria dell'anima,. l'esternarsi ed il fare esercizio degli atti suoi nelle varie parti del corpo. Sicchè il corpo nostro organico e vivo è la condizione essenziale della potenza istintiva; e cospira all'esercizio di questa, mercè l'idonea organizzazione delle fibre, dei muscoli e dei nervi locomotori, nell'eseguire date operazioni, pria che alcuna abitudine avesse mai potuto avvezzar le membra a quei moti.

Frutto di detta facoltà sono le funzioni istintive meccaniche ed animali: la cui discrepanza sta in ciò, che queste compionsi a diverse riprese, e all'occasione di alcun piacere o dolore corporeo; mentre le prime sono continuate (per esempio la respirazione); e non precedute o seguite nè da gradevole nè da molesta sensazione veruna.

Or come le funzioni istintive animali o tendono a ripellere ciò che è contrario, o ad acquistare ciò che è confacevole ai sensi, si dipartiscono perciò in *irascibili* ed in *concupiscibili*. Queste son quelle per le quali la facoltà istintiva inducesi ad eseguire ciò che ai sensi conviene, come nel caso della fame o della sete; le prime son quelle per la cui opera la medesima facoltà si fa contro a quanto ripugni o minacci la nostra esistenza.

Tra le operazioni istintive meccaniche noveriamo pure il muoversi del corpo, il vario modo di comporre la faccia e il gestir delle mani: operazioni che si possono comprendere sotto il comun nome di locomotive, atteso che importano un qualche movimento esterno, e quindi una mutazione di luogo. Intanto se dette operazioni locomotive son proprie dell'istinto meccanico, come quelle che perennemente si eseguono, sì per l'energia vitale dell'anima che per l'attitudine naturale del corpo; è qui necessario far conto che desse, più di ogni altra cosa di nostra vita sensitiva, sono sommesse allo

impero della volontà: la quale di loro assai spesso a suo piacimento si avvale, facendole per siffatta guisa addivenir volontarie da istintive che esse erano. E per cotale influenza che i nostri voleri dispiegano su le operazioni locomotive del corpo, ben si fa manifesto essere nel potere del nostro libero arbitrio, tanto il sottrarre il proprio corpo o l' esporlo alle impressioni degli obbietti sensibili, quanto il rimuovere o l' approssimare gli obbietti medesimi agli organi senzienti del corpo. Sicchè viene aperto a inferirsi, che mediante le operazioni locomotive, la facoltà di sentire, e per essa le altre che a quella succedono, divengono subbiette alle facoltà intellettive dell' uomo.

Articolo 2.

Delle facoltà spirituali dell' uomo.

69° **Della facoltà di conoscere** — Superiore alla vita dei sensi per la virtù intellettiva, il principio vitale medesimo manifesta le seguenti facoltà produttive di tutte quelle operazioni spirituali, nelle quali il corpo non entra.

Perchè presupposta dalle altre, si offre in primo la facoltà di *conoscere*, detta più propriamente *intelletto*, che rivelandosi nel più dimesso suo grado con l' attenzione spontanea, viene indi a produrre giudizii primitivi, secondarii e discorsivi, e per essi a fornirci d' idee chiare, distinte e adequate, complete o incomplete, a seconda che più nel suo esercizio s' inoltra.

Non è che l' attendere importi per sè stesso il conoscere; poichè fu veduto il primo atto aver per suo l' avvivare semplicemente una sensazione con discapito delle concomitanti: mentre non vi ha conoscenza se non comprendasi internamente una cosa nella sua natura, o con pensarla unicamente qual subbietto esistente o ideale, o qualificandola con le proprietà cognite, o apponendovi ancora gli scoverti attributi. L' attenzione è però solo un primo passo, una disposizione a cui la conoscenza tien dietro, e sotto questo unico aspetto può dirsi un atto della facoltà di conoscere. Ben vero che se essa è volta su gli oggetti esterni prende nome di attenzione *diretta* o di *osservazione*, mentre se è volta su di noi stessi prende nome di attenzione *riflessa* o di *riflessione*.

A prescindere da questo, gli atti proprii di una tal facoltà, vanno tutti divisi in due classi: taluni son quelli di percepire, altri di giudicare. I primi consistono nell' apprendere le sole idee semplici o gli elementi delle conoscenze di tutte le cose reali o possibili, quali sono la sostanza, la qualità, l' atto e la relazione: i secondi sono riposti nel congiugnere fra loro i detti elementi dopo averli divisi, e formarsi così le idee complesse degli esseri determinati da talune qualità, atti o relazioni (note o dedotte), nella loro integrità, e non già nei semplici componenti presi alla spartita fra di essi. E di qui si fa chiaro, che gli atti di percepire, come quelli che apprendono in diviso dal tutto composto un qualche suo elemento semplice, sono veri atti di analisi, ovvero di divisione; dovechè gli atti di giudicare, riunendo fra loro i detti elementi per formarci le intere idee complesse di qualche tutto moltiplice, sono atti di sintesi, ovvero di composizione. Di qui pure l' altra differenza, che il percepire risulti di un termine solo, mentre nel giudicare vengono uniti o disgiunti fra loro due termini.

70° Continuazione — Per sì fatto modo la facoltà di conoscere procede per tre gradi successivi nella cognizion delle cose: gradi in ciascun dei quali entra un peculiare atto tanto di percepire che di giudicare; perchè essi vanno sì di conserva fra loro, che a ciascuna analisi ovvero percezione, succeda la sua rispettiva sintesi ovvero giudizio. Pertanto questi gradi son tali.

Il primo comincia con la semplice percezione dell' essere in mezzo a tutti i modi determinanti, e si compie col riunire il detto elemento al complesso dei suoi modi pensati o sentiti; onde ne risulta il concepimento di una qualche cosa, come subbietto modificato o esistente o possibile. E però questo primo esercizio degli atti di percepire e di giudicare, è quello che costituisce i giudizii primitivi, dai quali nascono le idee complesse delle cose, che diconsi chiare.

Succedono ad esso le semplici percezioni dei singoli modi individuanti, siano qualità atti o relazioni, eseguite dopo aver concepito le cose come subbietti mercè i giudizii primarii: percezioni cui vien tosto dietro il riunimento di quei dati attributi al loro subbietto, dopo averli pensati in diviso da esso. E questo nuovo procedere dei medesimi atti conoscitivi, scovre la natura speciale dei giudizii

secondarii, dei quali è proprio il rendere distinte le idee complesse degli esseri.

Infinochè, non potendosi per noi discovrire a primo intuito i riposti attributi che in dato subbietto s' inserrano, facciamo opera di reiterare l' analisi sui modi già determinati pei giudizii secondarii, a fin di trovare un nuovo adito alle occulte proprietà di alcun essere, o di esaminare i fatti speciali che sono racchiusi sotto una qualche natura complessa o universale. Il quale procedimento di ulteriori atti di percepire e di giudicare, ci dischiude il terzo grado delle operazioni conoscitive, riposto nei giudizii mediati o discorsivi, per la cui opera le idee delle cose divengono adequate (siano complete o no) da distinte ch' esse erano.

Dalle quali osservazioni conseguita per generale illazione, la facoltà di conoscere, ovvero intelletto, essere produttiva di un doppio atto: quello di percepire gli elementi semplici, e l' altro di giudicare ovvero di comporli tra loro, per modo da inoltrarsi in un triplice grado di conoscenze: l' uno delle idee complesse chiare mercè i giudizii primarii, l' altro delle idee complesse distinte mercè i secondarii, e il terzo delle idee complesse adequate per forza dei giudizii discorsivi, ovvero dei raziocinii o delle induzioni. Come poi il percepire e il giudicare sono attivi, ma passivo è il concepire o il comprendere propriamente detto; ne emerge, che debbasi pure ammettere nell' intelletto una doppia virtù, l' una attiva in dividere ed in comporre, l' altra passiva in ricevere e ritenere le idee; la quale seconda proprietà ci presenta la *memoria intellettiva.*

71° Continuazione — In tutto questo procedimento di atti analitici e sintetici proprii della facoltà di conoscere, accade per ultimo notare un duplice modo di esercitarsi. O è tanta la forza delle sensazioni e l' evidenza delle cose conoscibili da richiamare la nostra attenzione, e provocare per sola forza di loro chiarezza il profferimento successivo dei nostri giudizii; e in tal caso l' esercizio della facoltà di conoscere rimane spontaneo, il che vuol dire indipendente dalla volontà. O mancando negli obbietti cotanta forza di evidenza, vi abbisogna un qualsiasi concorso di volontà, la quale sorregga e conduca la propria attenzione, e determini sopra gli obbietti, con ripetute istanze, gli atti di analisi e sintesi, sì secondaria che deduttiva, e per disegnare le svariate proprietà degli obbietti, e per

discovrirne gli occulti attributi; ed in cotesta ipotesi l' esercizio della facoltà di conoscere diviene subordinato ai nostri voleri, e perciò volontario.

Nell' ordine di successione dominante in questo doppio esercizio, forza è riconoscere che lo spontaneo preceda tuttora il volontario. L' *io* non può coi suoi voleri assumere direzione di cosa che siagli affatto ignota. Or questo fa, che la facoltà di conoscere, siccome ogni altra, pria di addiventare diretta, abbia dovuto manifestarsi con un anteriore procedimento spontaneo (1).

72° Della facoltà di desiderare — È nostro ora l' entrar nella considerazione, che conosciuto appena alcun che come bene, manifestasi nello spirito umano una facoltà intesa a farne acquisto; e questa è che domandiamo facoltà di *desiderare*, detta una volta dai filosofi *appetito intellettivo.*

Quindi se il bene si concepisce nella sua purezza, non conturbato da alcuna ragion di male, si ha la nozione del bene in generale; in rapporto al quale la detta facoltà produce un atto continuo di appetizione, che dicesi tendenza alla felicità. Ma nell' apprendere i singoli beni circoscritti e determinati o in noi o negli estrinseci obbietti, la medesima facoltà di appetire diviene produttrice di talune peculiari tendenze, che domandiamo amor di noi stessi e disposizioni naturali in rapporto ai beni subbiettivi, come scienze o arti; e in rapporto agli obbiettivi, desiderii se sono volti alle cose, come agi ed onori, ed affezioni se sono volti ad altri uomini, come persone di famiglia, uomini illustri e virtuosi, degni amici, compatrioti, benefattori, infelici.

Come nella facoltà di conoscere, così pure in questa di appetire, conviene notare un doppio esercizio: l' uno anteriore ad ogni riflessione e confronto inchinasi al bene ovunque lo ritrovi, in noi stessi, negli attinenti, nella umanità, e si chiama spontaneo; l' altro segue la riflessione e l' esame dei varii gradi di perfezionamento che i beni ponno arrecarci, e si dice volontario o diretto.

73° Della facoltà di volere — Provocata e mossa e dal diletto e dall' utile e dal dovere, succede all' esercizio delle altre potenze,

(1) Tuttavolta la spontaneità prosegue per tutta la vita, alternandosi coll' esercizio volontario. Essa poi costituisce lo stato normale della immaginazione e dell' intelletto stesso nel fenomeno dei *sogni.*

ma direttrice di tutte, la spontanea e insieme libera volontà, riposta nello eleggere in virtù di sola determinazione propria alcuno dei motivi precogniti. Sol che si badi niuna cosa potersi da noi volere, ove la stessa non sia prima conosciuta da noi, si fa aperto come l'esercizio delle facoltà sensitive ed intellettuali debba precedere quello della facoltà di volere. Ma non è al certo chi non senta meno intimamente, come la volontà sia capace di dirigere o concentrare le dette facoltà intellettive sopra un oggetto a preferenza di altri; non che di dominare gli affetti, le passioni, gl' istinti. Perlochè se i sensi e l' intelligenza precedono la volontà, questa è quella che spiega il più alto potere sui primi come sull' altra, e siede al governo dell' uomo interiore. Sotto tale riguardo la facoltà di volere prende nome di *potere personale*, come volesse dirsi facoltà che comanda e signoreggia nell' uomo.

Dietro tale considerazione apparisce non doversi la libertà riporre in altro che nella potenza che ha la volontà di dominare gl' istinti e i desiderii, e di seguire i dettami della ragione. Non già che non si avesse anche la potenza del male, poichè dessa non può mancare in una facoltà che si determina da sè. Solo dee riconoscersi che non è difetto ma perfezione della libertà il seguire unicamente il bene, uniformando in tutto l' agire al dovere.

Essendo la volontà capace di appigliarsi ai motivi razionali, con subordinare a questi il diletto non meno l' utilità, resta fermo come essa sia fornita di libertà. Mentre così si ha la libertà vera, cioè la libertà nel senso *morale*, deesi tuttavia riconoscere che non resta distrutta la libertà *naturale*, qual potenza capace di aderire a qualsivoglia altro motivo. Imperocchè l' intelletto non può negare che il cerchio è rotondo, nè affermare che è quadrato. Ma la volontà può rispondere con un' adesione o con un rifiuto a qualsivoglia motivo. Come Alcide al bivio essa può determinarsi o pei motivi egoistici o pei disinteressati. Se aderisce ai primi poteva seguir gli altri, se appigliasi a questi poteva seguire i primi. Da ciò il merito o il demerito, e la ragione della lode o del biasimo, del premio o della pena.

Articolo 3.

Della coscienza.

74° Del mezzo unico di studiare i fatti della vita interiore dell'uomo— Dopo il cammino percorso siamo in grado di dire, potersi da ognuno acquistar conoscenza di quanto passa nella sua vita interiore: questa conoscenza non potersi ottenere per alcuna delle sensazioni, perchè rivolta sopra un obbietto tutt' altro che non sono le qualità sensibili dei corpi: conseguirsi invece sol quando ci concentriamo su di noi medesimi, esaminando in diviso quei fatti che troviamo in noi aggruppati e congiunti, e ponendo ordine di successione nel simultaneo. Questo concentramento è però l' unico mezzo di pervenire alla distinta conoscenza dei fatti così sensitivi che intellettuali, e noi possiamo chiamarlo *esperienza interna* in opposizione a quella che si riferisce ai fatti esteriori.

Facendoci ora ad analizzare una siffatta esperienza, che è pure un fatto precipuo fra i sensitivi e gl' intellettuali, come quello che e agli uni e agli altri si estende, e li raggiugne del pari; ci avviene notare essere essa di natura complessa come quella che tiene affinità parte col senso e parte coll' intelletto; col primo come passiva, e come attiva col secondo.

75° Per l' esistenza dell' attenzione riflessa, parte attiva dell'esperienza interna, dichiarasi il bisogno di ammettere una capacità passiva, nell' essere consapevoli di noi stessi, che propriamente si appella coscienza — Esiste in noi il potere di concentrarci sui fatti di nostra vita interiore, ripiegando la propria attenzione sopra noi stessi, identificando il subbietto conoscitore con l' obbietto cognito, l' istrumento con la materia, operazione che si dichiara abbastanza, sol che pongasi mente, non essere in tal caso presente alla nostra attenzione alcuna cosa diversa da quel che noi siamo; ma l' *io* ritornare su di sè stesso, formare di sè solo l' obbietto e la materia delle proprie ricerche, identificarsi in ultimo e rinchiudersi nella sua stretta unità. Nel far parola dell' attenzione convenne a noi notar questo fatto, cui nominammo attenzione riflessa: parte attiva

dell' interna sperienza, perchè in essa è l' *io* che opera, che agisce e che la produce [1].

Questa parte attiva della esperienza interna prende non poco della intelligenza: conciossiachè ad onta il riflettere non sia per sè stesso percepire, giudicare e conoscere, nondimanco basta che l' opera della riflessione cominci, perchè ad essa tengano dietro le operazioni dell' intelletto, nel prendere conoscenza dei nostri fatti interiori.

Intanto si consideri, l' attenzione riflessa altro non essere che un atto dello spirito, il quale lungi dal creare l' obbietto sopra cui si piega, richiede anzi che l' obbietto sia dato ad esso, e quindi sia ad esso presente. Se l' obbietto non pria si offerisse alla riflessione, ei sarebbe occulto per noi, non potremmo pur volere dirigergli l' attenzione propria, e quindi rimarrebbe a noi incognito affatto: mentre è manifesto che un atto qualsiasi di affissamento, debba avere un obbietto sul quale si affissi. Il perchè innanzi di ripiegare la riflessione sopra noi medesimi, è necessario che l' *io* sia presente a sè stesso, e che sia di sè consapevole nella condizione in cui di presente rinviensi, cioè in tutte le affezioni che lo riguardano, siano animali o spirituali. Ed è certo, per quel che ciascuno in sè prova, che tolta l' attività della riflessione, nell' essere conscii di noi medesimi noi non poniamo nulla di nostra opera, obbediamo anzi a questa legge della nostra natura, e però siamo in tal fatto passivi. Laonde ella è una capacità propria dell' interno principio vitale, quella di essere consapevole passivamente di sè stesso, non che di quanto avviene tra limiti della propria natura: e questa passiva consapevolezza, innegabile al pari della nostra vita interiore, è quella facoltà comune e distinta che sogliamo nominare *coscienza*, ma che con maggior proprietà vuol esser chiamata *autocoscienza*.

76° **Che la coscienza sia facoltà distinta dalle altre** — Molti filosofi considerano unicamente la coscienza qual facoltà comune, ovvero come una semplice condizione di tutte le altre potenze. Noi però dobbiamo notare, che quantunque una tal facoltà sia, a discrepanza

(1) Un tale atto dello spirito umano, che a guisa di un lume interiore rischiara i fatti della propria natura, cui non varrebbe alcun senso corporeo a discovrire, vien detto attenzione *riflessa*, ovvero *riflessione*, per l' analogia coi corpi percossi, i quali ritornano quasi su di sè stessi, ricalcando il sentiero già fatto.

di ogni altra, comune a tutte in quanto ritrovasi in ognuna, e le rivela tutte nel loro esercizio a noi stessi; pure, lungi dal confondersi con le altre, si differenzia come una individua facoltà tra le rimanenti, 1° per avere gli atti suoi di natura determinata e speciale, 2° per essere rivolta su lo stesso principio vitale, come intorno al suo proprio obbietto.

Pervenuti cosiffattamente, dopo aver perlustrato tutte le operazioni della nostra vita senziente ed intellettiva, al termine di una facoltà fra le altre, il cui speciale obbietto è l'*io*, e l' atto proprio il rivelare l' *io* a sè stesso; si offre spontaneo il passaggio ad inchiedere qual sia la natura dell' interna cagione animatrice, ovvero del principio vitale dell' uomo.

CAPITOLO III.

Del principio pensante considerato in sè stesso.

77° **Dall' unità dell' io in tutti i fatti della vita interiore deducesi la semplicità metafisica del principio vitale** — Dovendo ora viemmeglio addentrarci nell' inchiedere qual sia la natura di detto principio vitale, in rapporto segnatamente alla natura composta e corruttibile del corpo; ci occorre richiamare spesso, ed instare sull' attestazione irrepugnabile di coscienza, la quale ci rende sicuri del fatto, che tra le sensazioni diverse fondamentali ed estrinseche, fra le loro riproduzioni varie, e i differenti atti istintivi, esistavi un' anima sola, un solo *io* sensitivo; siccome, non diverso da lui, evvi pure un solo *io* intellettivo e libero tra tutti i fatti della vita superiore; un solo spirito cioè che conosce, desidera e vuole. Laonde apparisce, le voci di anima e di spirito non importare che la doppia virtù, ovvero il doppio modo di operare dell' *io*, e ciò senza indurre in esso alcuna dualità di principio e senza raddoppiare per nulla l' *io* medesimo della coscienza, il quale si rivela lo stesso nell' esercizio di ambo le virtù suddette, ed opera ad un tempo e come anima e come spirito.

Si passi dopo ciò a considerare, come l' unità dell' *io* importi per assoluta necessità la sua *semplicità metafisica:* semplicità per la quale intendiamo, che la natura dell' *io* sia unica in sè, cioè non

risultante di parti, ed incapace quindi a potersi in alcun modo risolvere.

Di vero, supponendo che detta natura constasse di più parti, sia che queste formassero un organo speciale, sia che fossero o l' intero corpo o il solo sistema nervoso; per certo, essendo essa sempre un tutto composto, dovrebbe avere parti diverse e però estranee le une alle altre. Or simile ipotesi è dichiarata assurda dal dato premesso dell' unità dell' *io*. A cagion che i fatti della vita interiore, ove appartenessero a questo tutto moltiplice, converrebbe che stessero distribuiti in esso, e però allogati ciascuno nella sua parte propria, o molecola o cellula cerebrale o filamento nervoso ella si fosse. Bisognerebbe quindi che le sensazioni avessero luogo in talune parti dell' anima, in talune altre le specie della memoria e della immaginazione, in altre gl' instinti; che in simil modo da alcune parti si eseguissero le operazioni della intelligenza, da altre quelle dell' appetito intellettivo, da altre quelle della volontà. Cotesta distribuzione è necessaria, sempre che le dette operazioni si suppongono aderire a un subbietto composto di più parti, ed estranee perciò le une alle altre.

Ove poi cotesti fatti avessero loro sede in più parti esterne fra loro, e che però non si compenetrano; chiaro è che verrebbe a mancare ogni centro in cui tutti convergano. Chè nessuna unione per fermo potrebbe esservi nel subbietto senziente fra un piacere e un dolore, fra un odore, un sapore, un colore ed un suono, ove ciascun di questi fatti avesse un luogo a parte dagli altri, ed una sede distinta. Onde nè i rimanenti fenomeni della vita sensitiva, nè quelli della intellettuale, potrebbero ragunarsi in un comune subbietto, appunto perchè, nella ipotesi fatta, mancherebbe il centro della loro unione.

Adunque l' unità dell' *io* identico ed indivisibile, non può conciliarsi con la ipotesi che il principio vitale fosse un composto di parti, e quindi moltiplice e divisibile. Pongasi coi materialisti che dette parti siano strette e congiunte fra loro quanto più il possano, ovvero che serbino un accordo tale ed un tale legame, da comporne un tutto organico, come osservasi nel cervello o nel sistema nervoso: certamente vi sarà sempre una diversità di parti; onde l' *io* unico della coscienza dovrà dividersi ed allogarsi in cia-

scuna di esse. Ma qui sorviene l' inchiedere: che mai viene ad essere in simil caso della sua unità? in quante parti diverse ed estranee le une alle altre, viene a dividersi l' *io* identico ed uno dell' interiore sperienza? e se anzi quest' *io* resta moltiplicato al pari che le parti del detto composto, come sarà più in tanta diversità possibile l' unità subbiettiva, e la riunione delle sensazioni, delle conoscenze e dei voleri, in un sol principio senziente ed intellettivo? In questo bivio si troveranno sempre i materialisti: o negare l' unità dell' *io*, o deporre l' opinione di voler la sua natura composta e risultante di parti. E dietro di essi i frenologi e taluni fisiologisti, o dovranno contraddire ai fatti dell' esperienza interna, e dispogliarsi con ciò della vita sensitiva ed intellettuale, cioè dire della stessa loro natura; o dovranno desistere dall' andar cercando le facoltà del principio vitale, e le funzioni sue stesse, sia nelle protuberanze del cranio e nelle circonvoluzioni del cervello, sia nelle famiglie dei nervi, o nell' intero organismo del corpo: da che nel subbietto senziente ed intellettivo non evvi già un *io* distinto in ciascun nervo, ovvero un *io* a parte in ogni prominenza o conglobazione cerebrale. In questa ipotesi tanti *io* dovrebbero esservi nella vita interiore, quanti piccoli cervelli o filamenti nervosi l'anatomia discovre entro il cranio o nel sistema dei nervi. Ma nel principio vitale è l' unità più perfetta: posta la quale nessuna addizione di parti, nessuna composizione può in esso trovarsi ed ammettersi; onde la sua natura rimane dimostrata unica in sè, cioè non risultante di parti, e però semplice metafisicamente.

78° Si riconferma la stessa verità coll' esame speciale dei fatti della vita sensitiva— Abbiasi l'apprensione sensitiva di un tutto moltiplice, quale ad esempio saria quella di un quadro, di cui le iniziali *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, dinotano le cinque figure che si presumono sopra esso dipinte. Supposto che simile rappresentanza aderisse a un subbietto composto, le parti onde essa risulta dovrebbero bensì reputarsi divise in altrettante parti di questo; in modo che, a cagion di esempio, la parte *A* di simil subbietto, ritenesse in sè la figura indicata dalla corrispondente vocale *a*; la parte *B*, la figura indicata dalla lettera *b*; e così pure, che le altre parti *C*, *D*, *E*, del subbietto senziente, apprendessero ciascuna la sua rispettiva figura, espressa o da *c*, o da *d*, o da *e*. A dirla breve, in simil caso si avrebbero

dei diversi subbietti, dei quali ciascuno riterrebbe una parte dell' intera apprensione del quadro, ma che oltre di essa nessun sentore, nessuna conoscenza avrebbe delle altre che sono estranee ad essa, ed in un subbietto diverso. Ora poi come spiegare in tale ipotesi l' intera percezione del quadro? Certamente questa non potriasi rinvenire nella parte *A* del subbietto senziente, come quella che oltre la sua figura *a*, non apprende nè l' altra *b*, nè *c*, nè *d*, nè *e*; non nella parte *B*, la quale nulla sa o di *a*, o di *d*, o di *c*, o di *e*; non nella parte *C*, che eccetto la rispettiva figura, ignora tutte le altre *a*, *b*, *d*, *e*; e così pure non troveriasi intera in nessuna delle altre due. Ondechè, nella ipotesi che il subbietto senziente fosse composto, l' apprensione sensitiva di un tutto moltiplice rimarrebbe, contro il testimonio dell' intimo nostro senso, distrutta.

79° Si dimostra lo stesso coll' esame delle operazioni intellettuali— Tra le operazioni intellettive le più complesse sono il raziocinio e l' induzione. Ma ambedue riescono impossibili senza che vi siano più giudizii: questi suppongono di necessario la conoscenza di due anteriori elementi da congiugnere o da dividere: simile conoscenza non può aversi senza un atto di percezione, e quest' atto deve in fine essere preceduto dall' attenzione. Laonde ove l' attenzione avesse luogo in una parte del subbietto intelligente, diversa da quella in cui avviene la percezione, il percepire medesimo addiverrebbe impossibile. Così pure se la percezione dell' attributo rappresentato per *a*, fosse in parte diversa da quella in cui siede il soggetto indicato da *b*; ne seguirebbe che il lato destro del subbietto pensante, il quale ha verbigrazia la nozione di *a*, mancherebbe del predicato *b*, che trovasi nel lato sinistro: onde non potria aversi giudizio. Non in altra guisa sarebbe pure distrutta ogni deduzione, se il primo giudizio appartenesse ad una parte del prefato subbietto, il secondo ad un' altra, e così via. Anzi soggiugniamo di più, che nella assurda ipotesi del materialismo, sarebbe la stessa eziandio la sorte di tutte le scienze, nelle quali il processo discorsivo è sovente sì stretto e continuo, che l' ultima proposizione si presenta come illazione della prima premessa: sendochè se ciascun giudizio onde risulta un intero discorso, prendesse luogo in ciascuna parte determinata, tutta la loro successiva andatura rimarrebbe slegata, e l' intera scienza sconnessa.

I fatti della vita sensitiva ed intellettuale dimostrano adunque, non altrimenti che l' unità dell' *io* senziente ed intellettivo, la metafisica semplicità del principio vitale.

80° Che il detto principio sia naturalmente incorruttibile — Dicesi alcuna cosa essere naturalmente *incorruttibile*, qualora non va soggetta a dissolvimento di parti, e quindi a corruzione: il che può avvenire per una di queste due cause: o perchè detta cosa, non essendo composta di più elementi, non può affatto in essi disciogliersi, come è delle sostanze semplici metafisicamente (incorruttibile *assoluto*); o perchè dessa consta di parti sì tenui ed omogenee, ovvero sì strette fra loro, da non potersi per alcuna forza naturale decomporre in ulteriori elementi, siccome nella fisica avverasi con le primitive molecole materiali (incorruttibile *relativo*).

Questa seconda circostanza ha fatto, che taluni si fossero tenuti paghi del dire, il principio vitale poter essere naturalmente incorruttibile anche nella ipotesi del materialismo: come quello che potrebbe risultare di parti sì contigue fra loro, ovvero tanto omogenee ed esili, che nessuna forza naturale giugnesse a separarle. Ma ciò dimostra soltanto, che il detto principio potrebbe essere naturalmente incorruttibile in una semplice ipotesi (cioè fatto il caso che avesse tale struttura, da resistere fisicamente alle cause della corruzione); e non già che dovesse esserlo assolutamente e di necessario, in seguito cioè della sua stessa natura.

Ma dopo aver posto a grado d' inconcussa verità la semplicità metafisica del principio vitale, diciamo di più, essere impossibile del tutto andar esso soggetto a corrompimento ed a morte, e quindi doversi dire incorruttibile assolutamente. Mentre nulla può corrompersi o morire, se non si risolva nei suoi componenti, e non sia quindi un qualche tutto composto. La sostanza intanto del principio vitale fu già dimostra di natura semplice: onde non risultando di parti, nè può disciogliersi in esse, nè può per veruna forza naturale corrompersi. Sicchè rimane a dirla assolutamente incorruttibile.

Dicesi imperò essere alcuna cosa naturalmente *immortale* quando non pur continua nell' essere, ma prosegue bensì nello stato di vita, ovvero nell' esercizio delle facoltà dell' essere. Or, quanto a ciò, non vi ha dubbio in primo, che il principio vitale, sendo incapace a corrompersi e quindi ad alterarsi nella sua natura, debba con-

servare in potenza tutte le sue facoltà, come quelle che hanno la detta natura dell' *io* per loro principio: tal che l' una rimasta la stessa nella sua entità sustanziale, uopo è che anche le altre rimangano. Ricercasi però in secondo e più di proposito, se le facoltà dell' *io*, oltre al restare in potenza nel loro incorrotto principio, proseguano pure dopo il dissolvimento del corpo, nel loro consentaneo esercizio; onde il principio medesimo, restando nello stato di vita anche dopo la morte del corpo, debba dirsi incorruttibile non solo, ma anche immortale. Questo sarà quello che or ci rimane ad esaminare.

81° Di quali facoltà resti l' esercizio nel principio vitale separato dal corpo — Fanno risposta a cotale indagine le cose discorse circa le facoltà sensitive e le spirituali: e però siamo in questo concisi. Le prime non ponno aver nessuno esercizio, se non durante l'unione del principio vitale con gli organi corporei, come quelle che hanno il congiunto per loro subbietto, e non fanno cha risentire le affezioni e gli stati diversi del corpo. Laonde distrutto questo, simili facoltà debbono perdere ogni loro atto, siccome quelle che mancano della materia su cui si esercitano, e del congiunto al quale aderiscono; nè ponno restare altrimenti nel principio vitale, salvo che nella sola potenza, cioè nella mera possibilità di ritornare al loro esercizio, data una nuova congiunzione con gli organi. A differenza di esse, le facoltà intellettive sono proprie della virtù spirituale del detto principio, e quindi hanno un esercizio nel quale il corpo non prende parte, se non pure o ritardandolo o cospirando con esso, in virtù di quella mutua influenza che deriva dall'intima unione vitale. Che però resta a concludere che esse possansi esercitare in quanto ai loro atti, anche dopo la disunione del corpo.

CAPITOLO IV.

Del principio pensante come anima.

82° Che il sentire convenga al principio vitale come anima cioè unito al suo corpo — La natura comune delle modificazioni sensitive, chi la consideri, consiste nell' essere delle affezioni che l' *io* sperimenta nel corpo proprio (in modo consentaneo od avverso alla

struttura degli organi, e quindi o gradevole ò doloroso), sia nel suo stato ordinario, o nelle mutazioni che in esso avvengono internamente, sia nelle impressioni prodotte in esso dagli estrinseci obbietti, o nelle riproduzioni di tutte le specie sensibili. Conciossiachè noi sentiamo, in maniera sempre piacente o sgradevole, il corpo proprio nel suo stato interiore, o uniforme e costante, o ineguale ed avventizio, pel senso fondamentale. Per gl' istinti noi lo sentiamo nelle sole mutazioni che in esso accadono segnatamente in virtù della fame e della sete, della stanchezza e del sonno, del caldo e del freddo, degli stati di malsania, o di altri cotali. In virtù dell' esterna sensibilità, noi sentiamo in diverse maniere modificati gli organi esteriori del corpo proprio dagli obbietti che sono in fuori di esso. E lo sentiamo, benchè con minor forza, modificato altresì dalle specie sensibili che in esso ridestansi, per opera o della memoria o della immaginativa. Intanto in ciascuno di tali atti concorre non solo l' interno principio vitale, ma anche il suo corpo; poichè senza questo, venendo meno il senso fondamentale, svanirebbero pure le mutazioni prodotte in esso o dai corpi esteriori, e dalle specie rimaste dalle sensazioni, o dalle funzioni istintive: onde mancherebbero i fenomeni tutti della vita sensibile. E ciò fa che il principio vitale non possa essere subbietto dei sentimenti fisici, ovvero non possa esser capace di alcun atto sensitivo, ove non stia congiunto ad un corpo, il quale lo renda idoneo alle funzioni animali, con farsi apprendere o mediante i suoi moti organici, o per le mutazioni che in esso accadono, sia per interna causa, sia per l' azione dei corpi esteriori.

Ora il principio vitale, in quanto sta congiunto ad un corpo il quale concorre con lui negli atti della vita sensitiva, vedemmo già togliere nome di anima. Onde risulta come il sentire non convenga propriamente che al principio animale, cioè ad un subbietto semplice congiunto ad un corpo organico.

83° Che l' anima senta in tutta l' estensione del corpo, dimostrasi con addurre gli argomenti psicologici circa la sede della sensibilità fondamentale ed esterna — Visto che l' anima nel sentire debba di necessario trovarsi congiunta ad un corpo, sottentra il considerare se senta in tutta l' estensione del corpo, o nel solo cervello: cosa che accennata al proposito delle sensazioni, conviene

ora chiamar meglio ad esame, a fin di determinare i limiti della forza senziente dell' *io*, e il modo della sua unione con gli organi.

All' epoca della restaurazione delle scienze, i filosofi cartesiani propagarono l' opinione: Che in tutti gli organi del corpo non avvengano che soli movimenti, i quali per via dei nervi sono trasmessi ad un punto del cervello, in cui i nervi medesimi si ragunano, e che si chiama *sensorio*: che l' anima non apprenda i detti movimenti, nè ponga in azione le sue membra, se non da questo solo punto: che in fine se noi riferiamo le nostre sensazioni alle diverse parti del corpo, ciò avviene in seguito di una costante abitudine, la quale ci apprende a distribuire tuttodì nei diversi organi quelle affezioni che noi proviamo nel cervello solo.

Contraddicono a questo modo di spiegare la sensibilità dell'anima, i seguenti fatti che l' esperienza interna ci offre.

1° È un fatto che lungi dal provare le impressioni sensibili nel cervello, e poi riferirle negli organi, siccome i cennati filosofi opinano, l' anima le sperimenta invece nelle diverse parti del suo corpo, mentre il cervello solo ne è senza. Le esterne sensazioni avvengono nell' esterno apparato sensorio; il senso fondamentale ha luogo negli organi interiori del corpo; e non altrove che nelle singole membra risentonsi le affezioni degli istinti, non che i differenti sforzi delle azioni locomotive. Tutti i movimenti prodotti, e tutte le sensazioni siano piacevoli o dolorose, non hanno origine e non affettano punto il cervello: il quale come non vede, non fiuta, non tocca, così non sente verun dolore quando alcuno dei rispettivi sensi, o un qualsivoglia membro del corpo è da qualche violenta affezione commosso: bensì lo risente nel solo caso, che il dolore avvenga nel cervello stesso.

2° Vogliono i suddetti filosofi, che i soli abituali giudizii siano quelli, che ci apprendono a trasportare le sensazioni del cerebro alle diverse parti del nostro involto corporeo. Ma acciò che nel ricevere un' affezione sensitiva nel cervello noi potessimo riferirla ed allogarla in questo o in quell' altro membro del corpo, converrebbe già pria sapere che esista un corpo, e che sia di varie parti fornito; non si potendo trasportare una sensazione provata realmente da noi, ad un subbietto di cui non abbiamo alcun sentore, e che però non ci appartiene. Or questo importa che l' anima risenta il

proprio corpo in tutte le sue parti, innanzi che si trasferiscano in esse le volute sensazioni del cerebro.

3° Nella ipotesi che gli scotimenti degli organi fossero trasmessi lunghesso i nervi al cervello, converrebbe che un piacere o un dolore provato in questo, si riferisse non ai soli organi esterni, ma sì all' intera estensione dei nervi, i quali sono affetti in tutti i loro punti dallo stesso movimento cagionato su gli organi. Nè questo soltanto, ma noi dovremmo trasportare le stesse esterne sensazioni all' intero corso dei detti nervi sensorii, e non solo alle loro estremità: perchè in simile ipotesi quelle impressioni che succedono nelle estremità, vengono comunicate eziandio in tutta la loro estensione.

4° Si deve ammettere in fine come sia nulla la forza delle abitudini in cangiare lo stato di una sensazione: di sorta che anzi ogni nostro abituale giudizio debba cedere alla sua apparenza, e con essa uniformarsi. Mentre in altro caso noi potremmo in virtù di continui giudizii, correggere o modificare i conosciuti errori dei sensi, circa le qualità sensibili, le distanze, le positure e simili: potremmo diminuire i dolori, accrescere i piaceri, allontanare ogni affezione morbosa: cose che l' esperienza non ci dimostra essere nel nostro potere. Ed intanto questo e non altro verrebbesi ad ammettere, nella opinione che l' anima, per sola opera dei suoi giudizii abituali, distribuisse le sensazioni avute nel cervello agli organi diversi del corpo.

Questi dati di esperienza interiore considerati debitamente ci fanno aperta la verità, che le sensazioni fondamentali ed esterne siano provate nelle varie parti del corpo, anzichè restringersi nel solo cervello: ed ora confermando lo stesso valgono a farci stabilire, che il principio della vita interiore come anima, senta non pure unito al corpo, ma anche in tutta l' estensione di questo.

84° Dalla natura degli atti sensitivi deducesi, che la virtù senziente debba penetrare con la sua azione tutto intero il nostro corpo — Or poi se l' atto del sentire conviene all' intero congiunto, come al suo proprio subbietto, è facile ad inferirne qualmente in tutti quegli organi in cui (come già dichiarammo) succedono gli atti sensitivi, debbasi rinvenire il loro subbietto conveniente: senza di che sarebbevi alcuna parte in cui proveriasi una sensazione dal solo corpo, e non già dal congiunto che è il subbietto proprio del sentire. Per

la qual cosa in qualsivoglia organo abbia luogo un dei fenomeni di nostra vita sensitiva, quivi è mestieri che trovisi l'intero congiunto, cioè il corpo non solo ma l'anima.

Questo argomento può essere ridotto in forma rigorosa così. L'anima là è dove sente: ma sente in tutto il corpo: dunque è in tutto il corpo.

Intanto è stato già dimostrato che l'anima sia di natura semplice; sì che non cada dubbio, come non risultando essa di parti, non possa coestendersi col corpo, in guisa da combaciare con esso, e nè meno da pervaderlo a modo di un fluido o di altra sostanza corporea. Tale supposizione annullerebbe la natura semplice dell' *io* senziente. Il perchè resta ad ammettere, che l'anima stia in tutte le diverse parti del corpo siccome può esservi una sostanza semplice, cioè a dire in maniera che non ripugni col suo essere uno ed indivisibile. Or, come tutti i filosofi ben lo consentono, un essere semplice non può mettersi in rapporto con un altro composto, se non mediante la sua azione, la quale mentre è semplice in sè e nel principio da cui parte, estendesi nel tempo stesso ad una materia composta e moltiplice: mentre egli è chiaro che ove neppur tal cosa non si volesse concedere, resterebbe al tutto impossibile ogni rapporto ed ogni unione fra gli esseri semplici e i materiali, onde si distruggerebbero i fatti della vita sensitiva, i quali appartengono alle sole nature miste, cioè risultanti di un principio semplice e insieme di un corpo.

In seguito di che conviene in ultimo determinarsi per una di queste due cose: o negare che le sensazioni siano atti dell' intero congiunto, i quali si sperimentano in tutte le membra corporee; o concedere che l'anima stia dovunque vi ha una sensazione, e che però penetri con la sua azione l'intero suo corpo. Il primo partito è contraddetto da tutti i fatti della vita sensitiva, e conduce a disciogliere la natura mista dell' uomo. Avanza dunque a conchiudere, che non siavi altra via da spiegare i fatti della vita animale, se non riconoscendo che la virtù sensitiva del principio vitale, pervada con la sua azione tuttaquanta l'estensione degli organi, per modo da formare con essi un solo congiunto.

85° Che dall' unione essenziale dell' anima col corpo risulti l'unità del congiunto e della persona umana — In confermazione delle cose

dette, chiamiamo *congiunto* quell' essere che consta di parti così essenzialmente unite fra loro, che incomplete fisicamente da sè, acquistano il loro compimento fisico, ovvero l' esercizio delle loro potenze, soltanto nella mutua congiunzione. Laonde il congiunto medesimo non è che un subbietto composto di parti perfette nella loro unione, imperfette in fuori di essa; perchè nella sola unione scambievole sviluppano tutte le loro potenze, e divengono capaci di quegli atti comuni che attribuisconsi poscia all' intero congiunto come a loro subbietto.

Quindi non può nel detto senso appellarsi congiunto un' aggregazione fortuita di più solidi in un sol cumolo: perciocchè sendo in un tal caso completa ciascuna parte per sè sola, nulla acquista di più nella unione, tranne l' esterno rapporto di vicinanza, il quale non ne perfeziona punto la natura, e però ne lascia la congiunzione del tutto accidentale. Nemmeno diremo che sorga un sol congiunto dalla mescolanza e dalla confusione di più fluidi in un solo; sì perchè una tal congiunzione non differisce in realtà dalla predetta, se non per essere le particelle dei fluidi più tenui e, perchè di altra natura, più facili a frammischiarsi; sì perchè i diversi fluidi nel confondersi in uno, più che a ricevere perfezionamento, vengono anzi ad alterarsi in quel che sono e a corrompersi. E non potremo da ultimo apporre nome di congiunto, nell' accettazione suddetta, neppure a quelle opere di arte meccanica, che in virtù della struttura e disposizione di loro parti diverse addivengono capaci di certi movimenti che ciascuna da sè non varrebbe affatto a produrre: come osservasi comunemente negli oriuoli o pure nei così detti *automi*, o in altre macchine moventisi in seguito di un comunicato impulso. Non potremo appellar congiunto, io dico, nessuna di queste macchine artefatte, per la ragione che ad onta il tutto sia capace di qualche atto cui non vale a produrre ciascuna sua parte; nondimeno queste parti sono complete da sè, non si cangiano punto e non acquistano alcun perfezionamento nella unione: diguisachè come nello star congiunta con le altre ciascuna parte non migliora nell' essere suo; così decomposto il tutto, le parti medesime restano le stesse, e non dismettono nulla del completo loro essere che avevano nell' atto della unione medesima.

Ma a discrepanza di cosiffatte congiunzioni accidentali, si dee

confessare come sia essenziale l' unione dell' anima col corpo, non solamente perchè questa rimossa distruggesi la vita sensitiva, e però la natura mista dell' uomo; ma eziandio perchè l' anima fuori della sua unione vitale col corpo, perde il suo essere attuale di anima, riposto appunto nell' esercizio delle sue facoltà sensitive, e il corpo desiste dall' essere suscettivo delle funzioni sensibili, cioè dall' esercizio degli organi suoi, per ciò stesso che finisce dall' essere corpo animato: di tal maniera che a differenza di tutte le altre unioni summentovate, il corpo e l' anima, dall' istante in cui si separano, restano entrambo fisicamente incompleti. Questa specialità della unione dell' anima col corpo, fa che il loro risultato debbasi a tutto rigore appellare un *congiunto*, o come altri lo dicono, *persona umana*, volendo sempre indicare che l' uomo sia un solo individuo, le cui parti (il semplice ed il composto) sono naturalmente ed essenzialmente congiunte.

Avvegna poi che gli atti della vita sensitiva convengono solo all' intero congiunto, si fa aperto che, a propriamente dire, nessuno di essi possa attribuirsi se non a tutto l' individuo umano: tal che dovrà principalmente dirsi, a modo d' esempio, l' uomo vede, fiuta, ascolta, come dicesi l' uomo cammina, scrivè, parla. Ma l'uso di favellare ha introdotto che gli atti delle sensazioni propriamente dette si attribuiscano ancora o alla sola anima o al solo corpo; dicendosi che l' anima vede, fiuta, ascolta, nel senso che l' esegua mediante gli organi ai quali sta unita: ed egualmente che l' occhio vede, le nari fiutano, le orecchie ascoltano, nel senso che questi organi siano informati da un' anima. Quanto a tutte le operazioni istintive però, e più ancora agli atti locomotivi, stante che in essi è più visibile o considerevole l' opera del corpo che dell' anima, non si è mai detto che l' anima abbia fame, o che l' anima cammini, scriva, parli; ma si è riserbato l' attribuire tali atti o all' uomo, come all' intero congiunto, ovvero alle singole membra in cui di presente le operazioni succedono.

CAPITOLO V.

Del principio pensante come spirito.

86° Differenze fra gli atti della vita sensitiva e le operazioni della intelligenza — Le differenze di cui si parla debbono essere ridotte ai seguenti capi, suggeriti dalla riflessione sul mondo della coscienza.

1° Gli atti della vita sensitiva, come dipendenti dalle leggi organiche del corpo proprio, sono in quanto alla loro produzione, ed al principio vitale che li riceve, in tutto passivi; laddove quelli della vita intellettuale si manifestano come prodotti dalla sola insita energia del principio medesimo. E con ciò vedesi che noi diciamo attiva ogni mutazione la quale ha origine dalla interna virtù dell' *io*: in maniera che per intima testimonianza consti chiaramente, qualmente sia attiva l' attenzione perchè prodotta dall' *io*, e non per altro attivo pure il percepire e il giudicare, il desiderare e il volere.

2° Gli atti della vita sensitiva, benchè da una parte richieggano la semplicità del principio vitale, includono però un tutto composto nel quale il detto principio sviluppi la sua virtù sensitiva, siccome quelli che sperimentansi nella estensione del corpo proprio. E come è proprio di ogni natura corporea l' essere impenetrabile, perciò le sensazioni trovansi per modo separate fra loro, che nessuna di esse abbia alcuna cosa di comune colle altre. Gli atti della vita intellettuale al contrario, non solo esigono un principio semplice, ma escludono ogni intromissione di cosa composta. Mentre, laddove le sensazioni hanno sempre una diversità secondo gli organi nei quali succedono, gli atti della vita intellettuale importano in vece una identificazione degli elementi cogniti, come è sopratutto pel comparare, pel giudicare e inferire: cosa che viene esclusa affatto dalle sensazioni, per le quali nessun ravvicinamento, nessuna compenetrazione può aver mai luogo.

3° Alle dette differenze noi ne aggiungiamo alcune altre, le quali furono bene indicate da Aristotile. Questi in effetti notò che il senso è limitato al particolare, ma l'intelletto si eleva all'universale. Quindi soggiunse, che essendo l' universale sempre presente al pen-

siero, nell' atto che per le sensazioni vi è uopo degli obbietti sensibili; « è nella potestà dell' intelletto il pensare, ma non è nella potestà del senso il sentire » [1]. Avvertì, che « il senso dei proprii obbietti è sempre vero (lo che dee intendersi in quanto esso compie l' ufficio a cui è addetto), ed appartiene a tutti gli animali; ma il ragionare può incorrere nel falso, nè ad altri può convenire che a quelli che hanno ragione » [2]. Da ultimo perchè non si fosse creduto che l'intelletto passivo avesse nulla di comune col senso, osservò che *sensus non potest sentire post vehemens sensibile, ut sonum post magnos sonos; sed intellectus cum intellexerit aliquid valde intelligibile, nihilominus intelligit inferiora, immo etiam magis* [3].

87° **Illazione che ne scende in rapporto alla natura mista dell' uomo** — Dietro le addotte differenze ognuno è in grado di comprendere e di valutare la vera dottrina di Aristotile in rapporto all' anima. Secondo lui : *Anima est essentia quae in ratione consistit* [4]. Senza aggiungere altro si può dunque ritenere, che per questa parte fra Platone e Aristotile vi è completa uniformità (§ 13).

Le esagerazioni di alcuni platonici portarono a risguardar l' uomo quasi uno spirito relegato in un corpo, o quasi intelligenza servita dagli organi [5]. Vedute esclusive in un opposto senso potettero farlo risguardare come la più perfetta fra le scimmie. Noi riteniamo l' antica definizione dell' uomo come « animale ragionevole »; ma se dovessimo mutarla in quanto alla forma, poichè non se ne può alterare il contenuto, non troveremmo altra da adottarne, che quella suggerita dallo storico romano che scrisse : *Nostra omnis vis in animo et corpore sita* [6]. Stando a ciò diremo dunque che l' uomo è « personificazione individua di una vita animale e spirituale » [7].

(1) *De anima*, II, 5.
(2) Ivi, III, 3.
(3) Ivi, III, 5.
(4) Ivi, II, 1.
(5) *Quid enim sumus homines, nisi animae corporibus clausae?* (Arnob. *Adv. gent.* II).
(6) Sall. *Cat.* 1.
(7) Colla detta espressione di « personificazione individua » non ho inteso denotare che la « persona individuale » in senso *psicologico*, cioè l' unione della vita animale e spirituale in un solo individuo. Che se poi l' uomo stesso si considera come soggetto a doveri, si ha la persona *morale*; e se risguardasi eziandio come subbietto di diritti si ha la persona *giuridica*.

SEZIONE III.

DELLA MATERIA COGNITA.

CAPITOLO I.

Della materia cognita in generale.

88° Classificazione delle conoscenze secondo i loro elementi — Allorchè esponemmo la divisione logica delle idee, facemmo notare che in fuori di essa vi ha anche quella che si riferisce agli elementi della conoscenza (§ 17). Tali elementi furono chiamati Κατηγορίαι da Aristotile, e a differenza dei *predicabili* vennero dagli scolastici detti *predicamenti*. Essi sono dieci, cioè: 1° la sostanza, *η ουσια*, come uomo, pianta; 2° la quantità, *το ποσον*, come di un cubito, di due cubiti; 3° la qualità, *ποιον*, come bianco, buono; 4° la relazione, *προς τι*, come uguale, doppio; 5° il luogo, *που*, come al Liceo, nella piazza; 6° il tempo, *ποτε*, come ieri, domani; 7° la situazione, *κεισθαι*, seduto, in piedi; 8° il possesso, *εχειν*, ricco, armato; 9° l' azione, *ποιειν*, pesante, ardente; 10° la passione, *πασχειν*, tagliato, bruciato (1).

Noi dopo aver parlato dei due requisiti della conoscenza riposti nelle operazioni conoscitive e nel subbietto conoscitore, dobbiamo occuparci della *materia* cognita nel più largo senso, ovvero degli obbietti i quali o *preparano* o *costituiscono* o *spiegano* la conoscenza.

Fra gli elementi i quali costituiscono la conoscenza, debbonsi annoverare tutte quelle nozioni elementari, ovvero *prenozioni*, le quali sono presupposte dai nostri giudizii e formano oggetto di semplice percezione. Tale in primo è la sostanza, cioè l' essere presupposto dai giudizii primarii o come soggetto di inesistenza o come soggetto di predicazione. Tali sono in secondo le maniere tutte di essere, siano patenti o dedotte, cioè qualità, azioni e relazioni,

(1) *Praed.* I, 8.

presupposte dai giudizii qualificanti siano immediati o mediati, imperocchè tanto quelli che questi non possono che attribuire a un subbietto alcuna di tali determinazioni e non altra.

Alla produzione di detti elementi di conoscenza concorrono la natura da una parte e lo spirito dall' altra; la prima perchè ci dà soggetti determinati da speciali modi, siano qualità, atti o rapporti; il secondo perchè si fa a percepire o il subbietto separatamente dai modi, o questi dal subbietto, per poi ricomporli nel pensiero mediante i diversi giudizii. Per tal ragione noi possiamo dire che i prefati elementi hanno una natura *mista*.

Ma hanno una natura *empirica* le qualità sensibili, come colori, suoni ecc., non che l' estensione e la successione, perchè essi non possono essere resi semplici dall' intelletto senza esser distrutti. E sono affatto *puri* i principii razionali, come quelli che hanno un valore indipendente dalla esperienza, e però essendo necessarii non solo precedono i fenomeni sensibili, ma possono darne la ragione e la spiegazione.

Da ciò apparisce come tutti gli elementi i quali o preparano o costituiscono o spiegano la conoscenza delle cose, cioè la universale materia di questa, deve essere classificata secondochè o è *empirica* o *mista* o *pura*.

89° Che gli elementi empirici siano modi di nostra sensibilità — Primamente le qualità sensibili, come colori, suoni, sapori, odori, non sono che affezioni sensitive. Or queste non ponno trovarsi in fuori del soggetto senziente. In confermazione di che si dee porre distinzione fra le cause delle sensazioni e le sensazioni stesse. Così causa della puntura è l'ago, della scottatara il foco. Però nè l'ago o il foco sono in noi, nè il dolore della puntura o scottatura è fuori di noi. Nella guisa stessa vi ha in natura i corpi saporiferi, odoriferi, e quelli che producono suoni e colori; ma nè sapori, nè odori nè altre sensazioni ponno trovarsi fuori del palato, delle nari, delle orecchia e degli occhi, o della cute. Supporre il contrario varrebbe lo stesso che attribuire affezioni sensitive a soggetti non capaci di esse.

Un' altra prova che viene in confermazione della medesima verità, desumesi da che le dette qualità sono relative e dipendenti dallo stato degli organi sensorii. Un' atmosfera di mezzana temperatura sembra calda a chi ha le membra irrigidite dal freddo, e

fredda a chi uscisse da luogo caldo. Così, spesso la intensa fame accresce il sapore delle vivande, mentre la sazietà, un catarro, uno stato febbrile generano nausea per la vivanda stessa, e la rendono scipida o amara. I colori sono adombrati di tinta gialla per gli occhi degli itterici, e i suoni sembrano fiochi e discordi per le orecchia compresе da reuma. Or tutto ciò che importa, se non che le dette qualità prendano forma nei nostri organi sensorii, e quindi che siano reali in noi, ma fenomeniche nei corpi?

90° Continuazione — Nè altro dee dirsi della estensione continua. Se in effetti i primi componenti dei corpi fossero composti, essi potrebbero coincidere fra loro. Ma poichè i detti primi componenti sono semplici, essi non ponno avere limiti comuni, nè produrre reale estensione. Segue da ciò che ad onta vi siano in natura delle forze moltiplici le quali agiscono e si resistono fra loro, pure l'estensione non sia che fenomenica. Nè da altro può derivare l'illusione nostra nello apprendere come continui i detti complessi di elementi discreti, se non dal sentirli simultaneamente nella loro unione, cioè in modo confuso; non essendo i nostri sensi atti a raggiungerli in distinto, cioè quali sono divisamente in sè stessi.

Mostreremo in appresso che i primi componenti ovvero principii dei corpi siano semplici, 1° perchè essi contengono la condizione di ciò che è moltiplice, 2° perchè non possono risultare di più modi nè di più sostanze, 3° perchè bisognerebbe ammettere la divisibilità all' infinito (130). Per ora non siamo nel caso di dire altro, se non che i detti componenti benchè semplici pure essendo forze attive e resistenti, possono non solo costituire quei tutti che chiamiamo corpi, ma possono produrre in noi oltre ai fenomeni delle qualità sensibili, anche quello della estensione.

Finalmente anche la durazione è uno dei fenomeni della nostra vita sensitiva, il quale ha uno speciale rapporto colla nostra facoltà di immaginare. Non già che non esistessero gli esseri mutabili. La durazione, in quanto risulta del passato, del presente e dell'avvenire, è quella che non esiste se non in seguito della nostra immaginativa, poichè il passato e l'avvenire, appunto perchè tali, non sono, e se non sono essi nè meno la durazione, nel modo in cui l'apprendiamo, può dirsi che esista al di fuori della nostra facoltà di immaginare.

Quindi gli elementi empirici, preliminari della conoscenza, le qua-

lità corporee, dico, lo spazio ed il tempo, assumono esistenza e forma nelle facoltà sensitive dell'uomo. Se poi i detti elementi esistano anche come condizioni di un pensiero oggettivo, costituendo in certo modo la parte immaginativa di esso, è problema per la filosofia acroamatica (127).

91° Che gli elementi misti siano percepiti dall'intelletto, ma dati dalla natura — Fra gli elementi misti quello che è presupposto dagli altri è l'*essere reale*, il quale trovasi affermato da tutti i giudizii primarii, coi quali pensiamo come esistenti noi stessi e gli oggetti che ci circondano. È necessario però avvertire, che l'essere reale può prendersi in un doppio senso. Nel primo, che è più universale, si adopera a significare, così la sostanza, come la qualità, l'azione e la relazione: onde insegnava Aristotile, potersi l'essere predicare di tutte le categorie. Nel secondo senso più proprio, che è quello ora inteso da noi, l'essere dinota però la sola sostanza, atteso che tutti i modi non hanno l'essere, se non in quanto sono nella sostanza che ne forma la base o il sostegno: per la qual cosa diceva pure Aristotile che il primo essere è quello che dinota la sostanza, la quale ha su le altre categorie la priorità di natura e di ragione (99).

Intanto l'esser sostanza importa sostenere delle qualità o produrre delle azioni, lo che vuol dire essere un'energia sostenitrice e produttiva. E poichè l'*io* è appunto una sì fatta energia, e non altrimenti lo sono anche gli oggetti che agiscono sopra di noi, ne segue che gli esseri reali siano un dato di fatto. Tuttavolta poichè l'elemento della sostanza è in sè semplice, così non può essere appreso che per virtù di un atto analitico dell'intelletto. Quest'atto è quello della percezione primaria o sostanziale, che mediante una primitiva affermazione addiviene giudizio costitutivo (§ 14).

92° Continuazione — Un altro elemento misto si trova nel *modo* di essere, ovvero in tutto ciò che determina un essere come che sia. Niuna determinazione poi può trovarsi o concepirsi negli esseri, se non sia o una qualità, o un atto o rapporto reale, o una relazione logica. Chiamo qualità ciò che conviene ad un essere, come a subbietto d'inerenza; dico atti o azioni quei modi, che dipendono dall'essere, come dal principio che li produce; e serbo il nome di relazioni logiche a quelle proprietà che scorgo negli esseri, sem-

prechè li confronto tra loro, e li pongo in vicinanza nel mio pensiero.

Or poi, essendo ciò che esiste determinato, si dee convenire che anche i modi sono un dato di fatto per noi. Salvochè per apprenderli distintamente deve intervenire l' azione analitica dell' intelletto. Tal' è l' opera della percezione modale, la quale viene completata dai giudizii qualificanti.

93° **Che i principii puri siano apprestati dalla sola ragione**—Poichè l' esperienza non presenta che fatti, mentre i principii puri sono necessarii, enunciando non solo ciò che è, ma ciò di cui l' opposto è impossibile, vedesi che essi nulla ricevono dalla esperienza. Invece posta una verità di ragione, ben si può da essa desumer luce per rischiarare e spiegare gli stessi dati sperimentali.

Però fra tutti i principii di ragione, ve ne debbono essere alcuni i quali siano evidenti da sè, perchè se nella serie delle dimostrazioni non si giungesse a tali principii, le dimostrazioni andrebbero all' infinito. Ma in tal caso non essendovi alcun principio evidente, non vi sarebbe dimostrazione (109).

Nella parte acroamatica vedremo come a spiegare l' origine e la natura delle cose debbasi invocare il principio razionale, che ogni pensiero richiede ed implica l' unità del subbietto pensante, sì che nè un sol giudizio è possibile nè una sola idea, sia anche quella del più semplice dei poligoni, cioè di un triangolo, se non si ammetta la metafisica semplicità della mente. Tal principio può essere enunciato colla formola « ogni pensiero importa pluralità nella unità », cui corrisponde l'altra « non vi ha ideato senza ideante » (117).

Intanto questo stesso principio è subordinato all' altro, che posta alcuna cosa debbasi porre tutto ciò che la costituisce, e debbasi escludere dalla stessa tutto ciò che con essa ripugna. Questo pronunciato nel primo caso prende nome di principio di identità, nell' altro di principio di contraddizione. L' uno si esprime colla formola « A è A », l' altro colla formola « A non è non A ». Ma ambo sono evidenti da sè, perchè posto A non solo devesi includere ciò che la costituisce, ma devesi escludere ciò che la distrugge.

Fatto questo sommario quadro della parte materiale della conoscenza, conviene specificare quei punti che hanno in esso maggiore importanza,

CAPITOLO II.

Degli elementi empirici della conoscenza in particolare.

94° Della differenza fra le qualità primarie e secondarie dei corpi — Quel che distingue, secondo Locke, le qualità primarie dalle secondarie dei corpi, sta in ciò che « le idee delle qualità primarie rassomigliano a queste qualità, nell' atto che le idee delle qualità secondarie non corrispondono ad esse in alcuna maniera » (1). Reid il quale rifiuta la detta differenza, parmi che non la renda più chiara con dire, che « i nostri sensi ci danno una nozione diretta e distinta delle qualità primarie, facendoci conoscere in che esse consistano; in vece di che la nozione fornitaci delle qualità secondarie è oscura e puramente relativa » (2). Il vero è, che per qualità primarie si è inteso dinotar sempre quelle che sono reali ed obbiettive nei corpi, esistendo in essi a prescindere dai nostri modi di sentirli; e per qualità secondarie si son volute dinotare tutte quelle altre, che non esistono negli oggetti presi in sè stessi, ma sì negli oggetti in quanto sono appresi da noi: onde esse, benchè richiedessero la presenza di qualche cosa sensibile, pure non esistono in fuori del subbietto senziente. Perchè poi queste derivano dalle prime, sono state dette *secondarie*; laddove il nome di *primarie* sembra attribuito a quelle, poichè lungi dall' essere posteriori ad alcuna diversa proprietà, può dirsi anzi che constituiscano l'essenza stessa dei corpi. Non di meno più propriamente si potrebbero chiamar le prime *obbiettive* o *reali*, e *subbiettive* o *fenomeniche* le seconde.

95° Quali siano le qualità primarie dei corpi — Serve di norma a questa analisi il principio, che « tutte quelle proprietà le quali vengono apprese negli obbietti mercè del tatto, qual senso così universale che particolare (cioè in quanto si trova congiunto alle altre sensazioni o in quanto forma un senso a parte), debbono riconoscersi obbiettive e reali nei corpi ». La ragione di tal principio è,

(1) *Essai sur l'Entend. hum.* Liv. II, Ch. VII.
(2) *Essai sur les Facultés de l'Espr. hum.* Tom. I, Sez. II, Ch. XVII.

che fra le sensazioni esteriori il solo tatto considerato nei due modi suddetti, include la duplice relazione col soggetto e coll' oggetto insieme. La prima consiste in una semplice immutazione che provasi negli organi nostri sensorii, la seconda è posta nell' apprendere qualche cosa di esterno, che agisce sul corpo proprio e lo modifica. Or poi, se ogni azione di un corpo esterno sul proprio, purchè sia sentita da noi, dà luogo al tatto, come senso sia universale o particolare; ne viene che il tatto è propriamente quello, che inserra la doppia relazione soggettiva ed oggettiva, e che congiunge l' uomo colla esterna natura [1]. Ondechè tutte quelle proprietà che si manifestano nella relazione obbiettiva del tatto, si debbono a buon diritto confessare obbiettive e reali nei corpi.

Colla scorta di sì fatto principio, possiamo fra le qualità primarie noverar le seguenti.

1° Per la coscienza sappiamo, che la sensazione del tatto, universale o particolare, si manifesta come una nostra affezione passiva, al termine dell' azione dei corpi esteriori; ovvero come un modo di essere del soggetto senziente, ligato all' azione degli oggetti sentiti. Dunque i corpi sono degli agenti, ovvero dei principii di azione, cui i moderni dietro Leibniz sogliono chiamare anche *forze*. E poichè lo stesso intimo senso ci attesta, che questi principii di azioni o forze da noi sentite son più, perciò la *moltiplicità delle forze* deve aversi come una qualità primaria ed obbiettiva dei corpi.

2° La medesima sensazione del tatto, poggiata sulla coscienza, e considerata nel suo rapporto oggettivo, ci attesta pure, che dette forze moltiplici sono spesso in tanta unione, che fra dati termini non si trovi alcun punto in cui più o meno non siavi una resistenza, ovvero qualche forza che operi. Sicchè la *contiguità* delle forze, devesi in secondo riporre fra le qualità primarie delle sostanze corporee.

3° Se poi queste sostanze corporee resistono alla reazione nostra e degli altri corpi, sicchè giunte a dato segno, non cedono

(1) Mancando in effetti il tatto come senso universale, neppure le sensazioni speciali dei colori, suoni, sapori, ecc. potrebbero aversi più; poichè donde derivano esse, se non da una impressione di corpo esterno? e che cosa è questa impressione, prodotta sul corpo nostro sensitivo, se non una affezione tattile, comunque si volesse supporre finissima?

di vantaggio a qualsivoglia sforzo e violenza che si faccia contro esse; ben si vede, che i corpi sono impenetrabili, e quindi che la *impenetrabilità* sia anch' essa una reale proprietà dei medesimi.

4° Stante che i corpi sono aggregati di forze moltiplici, contigue fra loro, ed impenetrabili; ne avviene altresì, che essi debbono essere circoscritti da limiti, e figurati: laonde la *configurazione* va pure fra le qualità obbiettive dei corpi.

5° Come i limiti sono alterabili, o per aumento, o per diminuzione, o per trasposizione di parti; e come in questo è riposta la *divisibilità* non che la *mobilità;* vengono così queste ancora a prender luogo fra le qualità primarie comprovate dalla relazione oggettiva del tatto. Dalle quali cose emerge, che la moltiplicità delle forze e la loro contiguità, non che l' impenetrabilità, la configurazione, la divisibilità e la mobilità, siano tutte proprietà reali ed oggettive dei corpi. E ne segue pure, che se l' estensione si prende nel senso improprio di aggregazione di più sostanze contigue, che formino un tutto impenetrabile, figurato, divisibile e mobile (cioè quasi estensione discreta); sia senza dubbio anch' essa obbiettiva, ed esistente nei corpi a prescindere dal nostro modo di apprenderli. Non può dirsi lo stesso però della estensione continua che è un fenomeno della visione.

Raccogliendo ora il frutto della eseguita analisi, con riunire le mentovate qualità primarie dei corpi; siamo nel grado di perfezionare la definizione di questi, e di presentare una idea che corrisponda alla loro oggettiva natura. Adunque i corpi oggettivamente considerati si debbono dire, « aggregati di forze moltiplici, che son contigue fra loro, e compongono un tutto impenetrabile, limitato, divisibile e mobile ».

96° Conseguenza delle cose dette — Adunque tutte le qualità secondarie, non che lo spazio e la durazione hanno un valore in quanto suppongono le mentovate qualità primarie, ma in sè stesse sono fenomeniche, cioè modi della nostra facoltà di sentire e come tali esistenti in noi stessi.

È un fatto poi degno di nota, che di detti elementi sensitivi si impossessa la nostra immaginazione, in modo che non solo li ritiene, ma può anche comporli con quei diversi atti di sintesi immaginativa di cui si veggono i risultati nel campo delle arti indu-

striali, meccaniche e belle. Che anzi è da avvertire che sotto il potere della immaginazione, per quanto le qualità sensibili secondarie crescono nella intensità, per tanto lo spazio ed il tempo crescono per la estensione e per la durata. Perciò il Kant considerò lo spazio ed il tempo come necessarii ed universali. Tuttavolta egli errò quando in vece di dichiararli semplici fenomeni della sensibilità, li definì come *visioni a priori*.

CAPITOLO III.

Degli elementi misti della conoscenza in particolare.

97° **Delle dodici categorie di Kant** — Poichè abbiamo al termine del precedente capitolo fatto cenno delle due visioni *a priori* di Kant, giova qui mentovare quali siano quei concetti elementari che lo stesso filosofo a simiglianza di Aristotile chiamò *categorie* (88).

Or la via seguita da Kant per determinare simili categorie, fu quella che gli venne suggerita dalla differenza dei giudizii secondo la *quantità*, la *qualità*, la *relazione* e la *modalità*. Ciascuna di queste forme contiene in effetti tre modi sotto di sè, secondochè anche noi abbiamo fatto notare (36 e 37). Intanto consistendo i giudizii in taluni atti sintetici coi quali si riduce ciascuna idea sotto un concetto più alto, cioè più generale (come quando si dice « l' uomo è animale », « l' animale è senziente »), ne deriva che i dodici modi appartenenti alle quattro indicate forme, debbano porre capo in taluni concetti universali, forme originarie, ma subbiettive del proprio intelletto, poste da questo negli obbietti alla occasione delle affezioni sensitive, ma non desunte da alcun dato obbiettivo. Or poi dette forme son così fatte. In rapporto alla quantità, per concepire un obbietto o come uno, o come parte di un tutto, o come un tutto, dobbiamo avere i concetti dell' *unità*, della *moltiplicità*, della *totalità*. Quanto alla qualità, ci conviene rivestire le cose, o del concetto di *realità* pei giudizii affermativi, o di quello di *privazione* pei negativi, o di quello della *limitazione*, come si ha nei giudizii indefiniti. Per la relazione, acciò nei categorici si possa pensare il rapporto tra predicato e subbietto, dobbiamo innanzi avere il concetto di *sostanza* e *qualità:* se poi

condizionalmente noi pensiamo il rapporto dell' attributo col subbietto, allora, poichè la condizione e il condizionato sono in rapporto mutuo come di causa e di effetto, perciò deve precedere il concetto di *causalità*; e quando in fine pensiamo il rapporto in modo disgiuntivo, noi dividiamo il predicato nei suoi membri, senza indicar quale di essi convenga al soggetto, o pure lasciamo fra loro una tale mutuazione, che tutti esclusi se ne pone uno, e posto un di essi si escludono i rimanenti; di sorta che passi fra essi una relazione reciproca, pari a quella che intercede fra più agenti, che vengono in collisione di forze tra loro. Kant inferisce da ciò, richiedersi pei giudizii disgiuntivi il concetto *a priori* di *reciprocanza*. Rimane la modalità, per le cui specie di giudizii, o necessarii, o contingenti, o possibili, secondo il detto filosofo debbonsi ammettere anche *a priori* i concetti di *necessità*, *contingenza* e *possibilità*.

98° **Che gli elementi misti della conoscenza siano un dato di fatto**— Come le visioni dello spazio e del tempo sono per Kant forme *a priori* della sensibilità, così le indicate categorie sono forme *a priori* dell' intelletto. Questo intanto è facoltà di giudicare, e i giudizii sono atti sintetici i quali presuppongono un' anteriore materia: materia che è apprestata appunto dalle visioni pure e dagli elementi puri suddetti. L' intelletto perciò è quello che nella dottrina di Kant costruisce il mondo visibile, formando gli schemi, le immagini e gli obbietti dello stesso, secondo le leggi della propria natura.

Sì fatta dottrina ha preso nome di *criticismo* o di *trascendentalismo*. Ma noi manteniamo contro di essa, che come l' unità dell' *io* è un dato immediato della coscienza, così la moltiplicità degli oggetti, che costituiscono il mondo esterno è un dato immediato della esterna sensibilità. E poichè questa sensibilità costituisce essa stessa l' oggetto della coscienza, perciò la coscienza forma il fondamento mediato della realità dei fatti estrinseci.

A tale proposito adunque si rifletta, come posta la testimonianza della coscienza non possa negarsi l' esistenza delle sensazioni in noi. Intanto ogni sensazione è legata ad un soggetto senziente da una parte, ad un oggetto sentito dall' altra. Essa, in altro modo, è un fatto complesso nel quale vi è l' *io* come termine passivo, il *non io* come termine attivo, cioè non solo come oggetto, ma anche come causa

delle modificazioni o affezioni passive dell' *io*. Posta adunque la sensazione devesi ammettere tanto l' uno quanto l' altro dei detti due termini : negarne uno sarebbe quanto negare la sensazione stessa. Dunque gli oggetti estrinseci sono un dato della esterna sensibilità, e non già un prodotto degli atti sintetici del nostro intelletto. Perlochè altro è ideare i corpi, altro il sentirli. Le pure idee dei corpi possono essere un prodotto dell' attività del pensiero, come i disegni concepiti da un architetto, o gli oggetti creati dalla fantasia dei poeti. Ma i corpi sentiti, i quali sono presenti a noi e ci modificano passivamente, non sono che un dato di fatto attestatoci dalla esperienza esterna, la quale essa stessa riposa sul dato intimo della coscienza.

Segue da ciò che gli elementi misti della conoscenza , se da una parte richieggono gli atti intellettivi prodotti da noi , dall' altra sono forniti a noi da un ordine di cose oggettivo e reale.

99° Dell' essere reale — È necessario avvertire che l' essere reale può assumersi in un doppio senso. Nel primo si adopera a significare tutto ciò che è dato a noi , ovvero che è pensato perchè esistente , anzichè essere esistente perchè pensato. Quindi esso dinota così la sostanza , come la qualità , l' azione , la relazione : tanto che Aristotile diceva potersi l' essere predicare di tutte le categorie. Nel secondo senso più speciale l' essere dinota però il solo subbietto, atteso che tutte le determinazioni non hanno l' essere se non in quanto sono nel subbietto che ne è il sostegno : per la qual cosa Aristotile stesso diceva , che il primo essere è quello che dinota la sostanza , la quale ha sulle altre categorie la priorità di natura e di ragione (§ 91) [1].

Adunque il 1° modo fra tutti più universale di concepire gli obbietti offerti dalla esperienza , quello è di pensarli tutti in comune come quelli che hanno un essere reale , ovvero un' attualità data al nostro pensiero e indipendente da esso. E che in vero il concetto della realità o attualità delle cose , sia fra gli altri il più universale che possa convenire agli obbietti della esperienza ; convincesi da che , se per poco si astragga ulteriormente da esso , in luogo di rinvenirsi alcun altro più ampio concetto di enti reali , non si ritrova in vece che la negazione ed il nulla di ogni reale entità.

(1) *Metaphysic.* VII , 3.

Ma in 2°, discendendo dal sommo di detta universalità, suole la mente umana dispartire in varie classi gli esseri della natura, a seconda che li scorge uniformi tra loro e diversi dagli altri in talune proprietà. Quindi la differenza degli esseri viventi dagli inorganici, degli animali dai vegetabili, degli uomini dai bruti.

Per 3° in fine, noi pensiamo i singoli oggetti della esperienza, quasi subbietti individuali dotati d' individuali modi, ovvero quai subbietti modificati in concreto, nella cui idea entrano gli elementi sì della sostanza, che delle sue affezioni in particolare.

100° Dell' essere ideale — Se l' essere reale, come si è detto, è quello che è dato a noi, ed è pensato perchè è, non viceversa, chiamasi essere *ideale* ogni cosa la quale è posta dal pensier nostro, è perchè pensata, nè può separarsi dallo stesso pensiero.

Salvochè nel detto genere si debbono distinguere due specie di esseri ideali, imperocchè altri sono di fantasia, altri d' intelligenza. Vanno tra primi tutti quegli esseri fantastici, che la favola dapprima compose, e poscia i poeti e i pittori trattarono; fra gli altri sono le figure e i numeri delle matematiche. Ambo queste specie di esseri ideali hanno in comune il prescindere affatto dalla realità obbiettiva di ciò che rappresentano: ambo non significano che meri concetti del proprio pensiero. Ma distingue la prima classe il rivestire le specie di tutte le qualità sensibili, siccome idee che offrono le immagini dei corpi, e quindi serbano le apparenze e di figura, e di colore, e di moto, e spesso anche di suono e di quanto altro suole rivestire gli obbietti sentiti; a discrepanza di che gli esseri ideali della seconda classe non presentano che la nuda quantità delle cose (o estensione o numero), dispogliata ed astratta da tutte le altre affezioni sensibili.

101° Che cosa intendasi per possibile, e come ce ne formiamo l' idea — A molti è sembrato non esservi differenza fra l' essere ideale e il possibile, dicendo, che a pensare alcuna cosa come possibile, basta fingerla idealmente nel proprio pensiero, senza includervi verun rapporto cogli obbietti reali.

Egli è un fatto che per formarci la nozione di un ente ideale, è sufficiente che colla fantasia o coll' astrazione compongasi internamente un concetto o un fantasma qualsiasi. Ma che vuol poi significare, che una cosa qualunque sia possibile? La parola stessa

lo esprime. Possibile vuol dire cosa che *può essere*, che può venire all' atto, comechè non sia di presente, e non sia stata, nè sia per essere mai. Sicchè per concepire una cosa come possibile, conviene 1° aver l' idea di qualche cosa, 2° confrontarla con l'idea di esistenza, 3° giudicarla compatibile con essa, ovvero capace a riceverla. Dal che si vede, come condizione primaria del possibile sia, che alcuna cosa possa idearsi, cioè che non risulti di attributi repugnanti a vicenda, quale saria la parte eguale al tutto, ecc. Ma certo nell' ideare semplicemente una cosa, non ci entra punto che ella si pensi come capace di divenire reale. Sicchè in breve, il poter ideare una cosa qualsiasi, e il giudicarla compatibile con l' idea di una obbiettiva realità, sono i due passi necessarii a spiegar l' idea del possibile. I metafisici sogliono appellarlo *intrinseco* od *assoluto*, perchè consta di attributi che possono stare insieme fra loro. Distinguono poi da esso il possibile *estrinseco* o *relativo*, il quale importa l' esistenza di una causa, che abbia forza bastevole a far essere in realtà ciò che si era concepito in pensiero. Dal che comprendesi, alcuna cosa poter essere intrinsecamente possibile, senza che lo sia estrinsecamente in rapporto ad una causa finita (giacchè per l' infinita la possibilità relativa uguaglia l'assoluta). Non così però alcuna cosa può essere estrinsecamente possibile, senza che lo sia intrinsecamente: mentre una cosa ripugnante a sè stessa è un assoluto nulla, e come tale non può diventare esistente.

102° Dell' impossibile — L' impossibile distinguesi ancora in *assoluto* o *intrinseco*, e in *relativo* od *estrinseco*. Chiamasi assoluto impossibile, quello che consta di attributi i quali a vicenda si escludono, con cui si pone e toglie lo stesso, e che però non può essere nè ideato nè fatto. Dicesi poi impossibile relativo, ogni cosa che ad onta sia possibile in sè stessa, e possa essere prodotta dalla causa infinita ed universale, pure non può essere attuata dalla tale o tale altra causa particolare e finita.

Dopo questo è agevole l' avvertire, che l' impossibile intrinseco debba esserlo ancora estrinsecamente, e rispetto ad ogni causa o finita o infinita. Di vero, tra le cose nelle quali vi ha intima pugna e contrarietà, tentano, per modo di esprimermi, riunire insieme l'essere e il non essere: lo pongono e lo tolgono nell'atto stesso; nè però producono altro, che un zero rimasto dal sottrarre un numero

da un numero uguale. L' essere intanto e il non essere distruggono sè stessi, e sono un nulla assoluto, cioè tanto per lo pensiero, quanto per la realtà. L' assoluto nulla non può venir posto da niuna forza, e molto meno dalla infinita, cui, se agisce, conviene massimamento il produrre alcuna cosa, e non punto il far restare vuota di effetto la sua azione. Perlochè l' impossibile intrinseco non può esser prodotto da nessuna potenza. Ma è ben chiaro al contrario, che dall' essere alcuna cosa estrinsecamente impossibile, per qualche potenza finita, non ne segue per questo che debba essere impossibile anche intrinsecamente, o pure in rapporto ad una infinita virtù.

103° Degli attributi dell' essere — Ogni cosa che determini o circoscriva un essere come che sia prende nome di *modo*. Tutti i modi poi debbonsi ridurre alle qualità, agli atti o rapporti reali, ed alle relazioni logiche.

Fra le qualità prendono luogo il proprio e l' accidente (§ 26). Il *proprium* della scuola è appunto l' attributo, ovvero ciò che è inseparabile dalla natura o essenza di un essere.

La filosofia non può occuparsi degli attributi speciali delle cose, ma solo degli universali. Tali poi sono l' *uno*, il *vero*, il *bene*, il *bello*.

« L' unità secondo Aristotile, come avverte il Michelet, ha tante accettazioni quante l' essere, di sorta che la ricerca dell' unità è quella dell' essere coincidono » (1). Vi ha poi tre specie di unità, la metafisica detta propriamente semplicità, la fisica, ovvero unità di aggregato, e la logica, cioè unità di generi e di specie. Opposta alla unità è la moltiplicità. In questa consiste il numero il quale dee definirsi come l' unione di due o più unità.

La verità nel senso metafisico si ha quando un essere corrisponde alla sua idea archetipa, realizzando in sè tutti i caratteri di questa, di modo che appartenga in effetti e non mostri solo di appartenere, alla data forma, sia generica o specifica, cui si riferisce (§ 51). Poichè non è dato a noi il conoscere sempre l' essenza delle cose, possiamo dire in generale che la verità consista nel complesso di quegli attributi pei quali una cosa è tale piuttosto che altra.

La bontà può anch' essa essere risguardata quale un' altro attri-

(1) *Metaph. d'Arist.* Ch. II, p. 174 (Paris 1836).

buto generalissimo., il quale si trova negli esseri considerati o in sè stessi o in rapporto a noi. Di qui la differenza tra i beni assoluti e i relativi. Questi non sono menochè gli esseri stessi in quanto influiscono sopra di noi, o per qualche esterno vantaggio di fortuna, di onore, di comodo, o per quello interesse puro ed interno, che destano nelle facoltà nostre, sublimandole in qualsivoglia modo, perfezionandone l' esercizio od appagandole. Così pure, dall' altra parte, non è per noi male, se non tutto ciò che ci è di detrimento, o che ripugna almeno internamente colle potenze dell' anima. Ma niun conto avuto di ogni influenza che le cose si abbiano sul nostro essere, possiamo esclusivamente considerare in esse il complesso degli attributi che le costituiscono, o pure che accompagnano la loro natura; chiamando beni assoluti, o entitativi, tutte quelle cose che hanno gli attributi proprii dell' essere loro, e mali entitativi o assoluti le sole deficienze degli attributi medesimi. Or poi, stante che tutte le cose debbono sempre avere alcuna qualità, come quelle che non possono essere indeterminate; ed essendo pure che ove di ogni qualità fossero prive, dovrebbero tuttavia possedere l' essere, che è il fondamento di ogni perfezione; ne viene che, in detto senso, tutti gli esseri siano dei beni, ovvero, a dirla in astratto, abbiano una entitativa bontà.

Frattanto l' unità, la verità, la bontà concorrendo in un essere producono quale ultimo attributo di esso, il bello. Di vero la più adequata idea del bello non può trovarsi che nella triplice armonia di un essere con sè stesso, colla natura, coll' uomo. Or l' armonia delle parti di un essere fra loro e la loro coordinazione ad un fine, è unità. L' armonia di un essere colle leggi della natura e colle idee o forme primigenie del pensiero, è verità. L' armonia finalmente di un essere colle facoltà sensitive ed intellettuali dell' uomo, è bontà. Così il bello si offre quale splendido risultato di tutti i descritti attributi. Che ove lo si volesse ridurre ed elevare ad un sol concetto, questo non potrebbe essere che quello stesso dell' armonia presa nella complessiva significazione ora indicata.

104° Delle azioni — Per *azione* non vuolsi altro intendere, tranne che un modo o una determinazione prodotta dall' essere medesimo al quale appartiene. Tolta la determinazione prodotta, l' energia mancherebbe di efficacia, cioè non sarebbe energia, nè però si a-

vrebbe azione. Se poi l' azione stessa derivasse da principio esterno, o da aliena energia, neppure potria dirsi che quell' essere agirebbe, dovendosi anzi confessare passivo, perchè ricevente in sè il termine di una estrinseca forza: onde, ad esempio, se in una serie di esseri A muove B, e questo C, l' azione non è nè in C nè in B, ma nella sola A che ha il principio di azione in sè stessa.

A tal proposito si badi, come il nome di causa si assuma dai filosofi in doppio senso. In un senso largo dinota tutto ciò che influisce comunque nella produzione di alcuna cosa; in un altro senso più proprio, indica il principio stesso che colla sua forza produce un effetto qualsiasi.

Fra le cause impropriamente dette, prendono luogo 1° la *materiale*, per la quale si intende il subbietto su cui si opera per prodursi un effetto, come è il marmo per lo statuario; 2° l' *istrumentale*, consistente in quel mezzo o istrumento di cui, ad esempio, lo statuario stesso si avvale per ricavare dal grezzo marmo una statua; 3° l' *occasionale*, la quale inabile alla produzione di un dato effetto, presenta tuttavolta l' agio e l' incitamento ad agire e produrlo; 4° la *finale*, riposta nel motivo o nel fine che sta innanzi al pensiero dell' agente, e gli serve di scopo all' azione.

Ma la causa propriamente detta non è che la *efficiente*, per la quale si vuole intendere l' essere stesso che agisce per interna virtù. Perciò in ogni causa efficiente si deve trovare, 1° la potenza attiva, ovvero il principio dell' azione, 2° l' azione stessa la quale non è che l' esercizio di detto principio. Risponde poi alla causa efficiente l' *effetto*, per lo quale genericamente intendesi, tutto ciò che è prodotto dall' agente, ovvero da un principio attivo: per la qual cosa l' effetto toglie nome altresì di termine dell' azione.

Dopo ciò si entri a considerare la varia natura delle azioni. Avviene alle volte, che dall' attività di una cosa derivi cangiamento in un' altra diversa, la quale non fa che ricevere il termine di quell' azione. In simil caso l' effetto non è che una passione, ovvero un cangiamento di alcuna cosa, prodotto da un agente esteriore. Or poi la capacità che ha un essere di patire un cangiamento in virtù di esterno principio, viene appellata *potenza passiva;* mentre l' azione stessa la quale produce il cangiamento in un essere diverso da quello che agisce, toglie nome di *transeunte*.

Succede però in altri casi, che l' azione non produce veruna mutazione negli obbietti esteriori, limitandosi unicamente a cangiare in qualche modo l' esistenza dell' agente medesimo; come quando rifletto e giudico senza dir parola. In questi ed altri simili casi, l'azione non avendo alcun termine esterno al subbietto che agisce, viene appellata *immanente*.

105° Delle relazioni in generale — Fra modi che determinano variamente gli esseri, debbonsi noverare in fine le relazioni, le quali accompagnano i loro subbietti, e o sono in essi esistenti, o almeno hanno in essi alcun fondamento. Nelle scuole si è dato il nome di *relazione* ad ogni rapporto o riferimento di una cosa coll' altra: la quale dichiarazione, comechè non sia definizione logica (poichè tanto è dire rapporto, riferimento ecc., che relazione), pure dà chiaro a vedere, che tre requisiti debbono concorrere in qualsivoglia relazione: 1° i *termini* della relazione, vale a dire le cose varie tra le quali passa alcun mutuo riferimento; 2° il *fondamento* della relazione, ovvero ciò per cui l' una cosa all' altra si riferisce; 3° la *relazione* stessa, cioè quel legame, nesso o riferimento qualsiasi dell' una cosa coll' altra.

Or si badi: quando il legame fra gli esseri è esistente al di fuori di noi negli obbietti, la relazione può chiamarsi *reale* o pure ontologica; ma deve appellarsi logica o anche *ideale* quella, che non esiste in fuori del solo nostro pensiero. Laonde sta ora a vedersi, quali relazioni siano reali, e quali ideali o logiche soltanto.

106° Delle relazioni reali — La 1ª di queste relazioni è quella della qualità inerente alla sostanza, e chiamasi di *modalità*; la 2ª è quella dell' effetto dipendente dalla causa, e prende nome di *causalità*. Ma oltre di queste, una terza deve qui notarsene di passaggio, riserbandoci a dichiararla a suo luogo: parlo della connessione della volontà colla ragion morale, che ci manifesta ciò che è vero bene, ossia giusto ed onesto. Nella detta connessione consiste poi la relazione di *moralità*.

107° Delle relazioni ideali, e in prima di quella d'identità—Chiamansi *ideali* o *logiche* quelle relazioni, le quali, a differenza delle reali, tuttochè abbiano obbiettivi i termini e il fondamento loro, pure in quanto alla stessa relazione non esistono che nel solo nostro pensiero.

È da noverarsi in primo luogo fra di esse, la relazione di *identità*. Nell' esaminare una cosa in luoghi, stati, o almeno in tempi diversi, se noi non la troviamo mutata da quel che noi stessi ci sovvenghiamo che essa era, ne viene che l' idea della cosa, qual noi l' apprendiamo di presente, si uniformi in tutto con quell' altra che di essa ci era rimasta nella memoria, di sorta che entrambe possono facilmente ridursi dal nostro spirito ad una sola nozione. Simile capacità che le due idee di una cosa stessa hanno ad essere ridotte ad una sola, è quella che presa astrattamente toglie nome di *identità*. Essa poi è completa, quando la cosa non si ritrova nè negli attributi, nè negli accidenti mutata. In altro caso l' identità rimane incompleta. Anzi si deve badare, che considerando la cosa per quella parte in cui si rinviene mutata, e per la quale l' idea attuale di essa non si uniforma con l' altra che già ne avevamo; la incapacità delle due nozioni ad essere ridotte ad una sola, genera in noi l' idea di *diversità*.

Da tali cose risulta, che le relazioni d' identità e di diversità non siano, traune un prodotto degli atti comparativi del nostro spirito, mediante i quali raffrontiamo più nozioni di una cosa, e le troviamo o riducibili ad una sola, o pure irreducibili. Se poi gli atti di comparazione non esistono che nel solo nostro pensiero, e sono un nulla fuori di esso; si vede pure, che le relazioni o idee d' identità e di diversità, in quanto derivano dai prefati atti comparativi, non possono dirsi reali in fuor di noi, e però sono meramente ideali o logiche. Tuttavolta esse hanno il loro fondamento in natura; mentrechè l' esperienza, interiore ed esterna, ci mostra, che gli obbietti ora mutano ora non mutano, ora si cangiano in parte e nei soli accidenti, or si trasformano ancora in quegli attributi che non sono essenziali. In questo poi sta il fondamento obbiettivo delle relazioni suddette d' identità e di diversità.

108° Delle relazioni di similitudine e di eguaglianza—Pur non solo noi possiamo porre a confronto una cosa con sè stessa, ma abbiamo anche ugual potere di riferirla ad un' altra individualmente diversa: nel qual confronto è in nostro potere attendere o alle qualità, o pure alla quantità delle cose paragonate. Ove adunque attendiamo alle qualità, se ci incontra di ritrovare che due cose differenti solo per numero, offrono due nozioni le quali, ravvicinate

e sovrapposte in nostro pensiero, possono essere ridotte ad una sola, noi diciamo, che le due cose sono identiche nelle qualità, e diamo a questa identità il nome di *similitudine*, la cui privazione si chiama dissomiglianza. La similitudine poi può essere o totale o parziale, a seconda che le qualità delle cose si uniformano o in tutto o in parte.

Così pure, se avviene che due o più cose, diverse fra loro per qualità, siano, mediante un confronto mentale, riducibili ad una stessa idea, per ciò che spetta la loro quantità, o di estensione o di numero; noi diamo a questa identità il nome di *uguaglianza* se è totale, e se è parziale o di maggiorità o di minoranza.

Non può negarsi che tanto la similitudine quanto l' uguaglianza richieggano, che nei loro termini sianvi o delle qualità o una quantità, determinate nello stesso modo. Che per fermo, se il conoscere alcuna cosa suppone che questa preesista, uopo è convenire che ove vi fossero i termini, senza una quantità o delle qualità determinate nello stesso modo in entrambo, non potremmo fra loro noi scorgere nè similitudine nè ugualità veruna. Ma da che è reale nei termini il fondamento di dette relazioni, non può inferirsi per certo, che la similitudine e l' uguaglianza siano anch' esse reali nelle cose. Non altrimenti che per lo rapporto d' identità, le dette relazioni sono eziandio risultamento degli atti comparativi dell' intelletto: atti i quali non esistono in fuori dello spirito umano. Oltrechè, ogni relazione perchè fosse reale, richiederebbe vera dipendenza di un termine dall' altro, di guisa che un di essi fosse condizione dell' altro. Or poi fra gli obbietti simili o uguali della natura non havvi mutuazione al certo, o corrispondenza di sorta in quanto al loro essere: l' uno non dipende, nè sta legato coll' altro: resterebbe quando anche gli altri esseri uguali o simili venissero distrutti. Sicchè le relazioni di simiglianza e di egualità, al par di quella d'identità, non esistono che nel solo pensiero dell' uomo, e debbonsi dire anch' esse relazioni ideali o logiche.

Da ciò poi segue in ultimo, che se le relazioni reali sono modi determinanti gli esseri quali sono in sè stessi, le relazioni ideali li determinano quali vengono pensati da noi, ovvero in quanto esistono nel solo nostro pensiero.

CAPITOLO IV.

Dei principii puri della conoscenza in particolare.

109° Enunciazione dei detti principii — In ogni scienza, perchè nulla vi sia di gratuito, ciascuna verità deve essere ricavata da altre. Ma già osservammo come in simil serie di operazioni non può procedersi all' infinito, poichè in tal caso mancando i principii primi, non si avrebbe alcuna ragione o giustificazione di ciò che si asserisce (93). Perciò in tutto è necessario ammettere dei principii sommi ed universalissimi. Tali sono i principii di *modalità*, *causalità*, *identità* e *contraddizione*. Col primo si enuncia « non potersi dare modo senza subbietto », col secondo « non potersi dare effetto senza cagione », col terzo « doversi affermare di un subbietto tutto ciò che in esso è racchiuso », coll' ultimo « doversi negare di un subbietto tutto ciò che gli ripugna e l' esclude ».

110° Del principio di modalità — Il modo non è che determinazione di qualche cosa. Dunque esso non può aver l' essere in sè, non può dirsi subbietto. Ove ciò si ammettesse esso sarebbe modo e subbietto, cioè modo e non modo nell' atto stesso. In altra guisa, il modo è una esistenza inerente. Deve quindi esservi un subbietto al quale inerisca, senza di che esso avrebbe l' essere in sè, cioè sarebbe sussistente ed inerente nell' atto stesso, lo che ripugna.

111° Del principio di causalità — L' effetto è il termine di un' azione (104): sicchè non può stare senza un principio agente. Questo si chiama causa. Dunque non può darsi effetto senza causa.

Nè può essere posta in dubbio la definizione data dell' effetto, perchè se l' effetto non fosse il termine di un' azione, dovrebbe essere qualche cosa che esiste indipendentemente da ogni altra cosa. Ma in tal caso si avrebbe un principio incondizionale ed assoluto. Dunque l' effetto non può dirsi tale, se non in quanto esiste subordinatamente ad una qualche azione idonea a produrlo. Ed è ciò che si vuol dinotare chiamando effetto il termine di un' azione.

Da qui a poco, dovendo far parola del principio della filosofia acroamatica, il quale enuncia come in ogni pensiero debbavi da una parte essere il moltiplice, cioè l' ideato, e da un' altra parte

il semplice, cioè l' ideante, saremo nel caso di apportar nuova luce tanto al principio di causalità, quanto all' altro di modalità (117). Di vero il modo e l' effetto si riferiscono al moltiplice ed al vario, perchè l' uno ed identico principio deve essere appunto l' opposto, cioè non dee avere una esistenza precaria nè fattizia. Così ogni modo ed effetto appartiene all' ideato : la qual cosa venne osservata dal Vico, allorchè disse che : *Latinis verum et factum reciprocantur*, soggiungendo che: *verum est ipsum factum* (1). Intanto ogni ideato, cioè ogni pensiero implica due cose : un soggetto ed un principio. Al soggetto poi il pensiero aderisce come modo, dal principio dipende come effetto. Dunque il principio razionale che non vi ha pensiero senza l' uno nel vario, è quello che in sè racchiude gli altri due principii sopra enunciati di modalità e causalità, tanto che questi si debbano risguardare quasi vedute parziali ed astratte del primo.

112° Dei principii di identità e contraddizione — Non solo i principii di modalità e causalità, ma tutti i giudizii razionali, in tanto sono necessarii in quanto sono analitici, cioè in quanto il predicato è desunto dallo stesso soggetto, come quello che stava in questo racchiuso (36).

Intanto si badi, che il predicato si può contenere nel subbietto in doppio modo : o adequando l' intero subbietto, come in questo giudizio, il quadrato ha quattro lati uguali e quattro angoli retti; o adequandone una sola parte, come in quest' altro, il quadrato è figura rettilinea. Ma poichè in ambo i casi il predicato non esprime di più del subbietto, dando perciò al primo quel nome che diamo al subbietto stesso, si fa chiaro che tutti i giudizii nei quali il predicato è compreso nel soggetto, possonsi esprimere con queste generiche formole : « l' essere è l' essere, a è a, lo stesso è lo stesso ». Tutti quei giudizii nei quali il predicato è rinchiuso nello stesso subbietto, e solo è svolto da esso per analisi, vengono chiamati *identici* ed *analitici*, a cagion che il predicato, o in tutto o in parte, o nella stessa forma o sotto forma diversa, non è che il subbietto medesimo, nè vien ricavato altronde che da esso. Di qui è che le predette formole, le quali offrono la più semplice e generica espressione dei mentovati giudizii, costituiscono il così detto principio di *identità* ovvero di *analisi*.

(1) *De Antiquiss. ital. Sup.* 1, 1 e 3.

Salvo che se il principio d' identità non fa che affermare lo stesso dello stesso, ei non può inservire che ai giudizii necessarii ma affermativi, i quali enunciano sempre un dato attributo che sta compreso nel dato subbietto. Intanto che faremo dei giudizii negativi? In questi, quando son necessarii, non si fa che esprimere la ripugnanza fra il predicato e il subbietto, come nel giudizio, il cerchio non è quadrato. Perlochè i giudizii negativi necessarii, semplificati, riduconsi a queste generiche espressioni: « l' essere non è il non essere, *a* non è non *a*, lo stesso non è il diverso ». Ed attesa la opposizione che passa fra il predicato e il subbietto di detti giudizii, ne è venuto che alle cennate generiche formole siasi dato nome di principio di *contraddizione*, cui si riducono tutti i giudizii necessarii ma negativi.

113° Evidenza primitiva ed immediata dei principii d' identità e di contraddizione — Enunciati i detti due principii, io chiamo ad osservarne l' evidenza primitiva ed immediata. L' espressione « ciò che è, è ciò che è, ovvero l' essere è l' essere », non importa già che siavi alcuna cosa reale. Tolgasi pure ogni realità, non si rimanga che una privazione assoluta, che un nulla; in questa ipotesi, cui non pertanto l' esperienza ripugna, resta tuttavia inalterato il principio della identità, il quale non vorrà altro dire in tal caso, se non che « il nulla è nulla ». Esso perciò non dipende da alcuna ipotesi, ed è evidente da sè. Dicasi lo stesso del principio di contraddizione, nel quale « l' essere » è il subbietto, il « non essere o il nulla » è l' attributo, e la copula sta nel « non può trovarsi, ovvero ripugna ». Or chi non vede che questa ripugnanza sia, senza intervento di altra idea (la quale sarebbe impossibile tra l' essere e il nulla), percepita immediatamente fra i detti due termini? Questa ripugnanza non vuol dire, se non la distruzione che nasce dall' unire l' essere e il nulla: ed egli è in vero evidente per sè, che col nulla si cassa e rimuove l' essere innanzi supposto: si nega nell' atto stesso ciò che si afferma, si toglie tutto ciò che si pone. Sicchè i due principii d' identità e di contraddizione sono evidenti da sè ed indimostrabili. È chiaro poi che tutti i giudizii, o affermativi o negativi, i quali poggiano sopra sì fatti principii, debbono al par di essi essere e necessarii ed immutabili.

114° Se i principii d' identità e di contraddizione siano di base a

tutti i giudizii a priori — È speciale in questo punto la dottrina del Kant. Il quale non negò affatto i giudizii *a priori* analitici, e neanche quelli sintetici *a posteriori*: bensì nell' osservare certe verità di metafisica e di matematica, credè trovarne di quelle che sono concepite come necessarie dal nostro pensiero, tuttochè il predicato sia diverso dal subbietto, e però aggiunto e non ricavato da esso. E disse che sì fatti giudizii siano *a priori*, perchè necessarii per lo pensiero al par degli analitici; ma appose loro il nome di *sintetici*, stantechè, non altrimenti che i giudizii sperimentali, presentano un attributo il quale è sovrapposto al subbietto, lungi dal contenervisi (1).

Esposta sì fatta dottrina, ci facciamo ad osservar quanto segue. Vuole il Kant, che nella detta terza specie di giudizii, il rapporto fra il predicato e il soggetto sia necessario, tanto che li chiama *a priori*; e tuttavolta mantiene che ei sono sintetici. Or questo è che ripugna. Di fatti, se si supponesse, ad esempio, che il predicato B nessuna medesimezza avesse col soggetto A, lo spirito nostro dovrebbe concepire l' attributo come cosa diversa dal soggetto. Se quindi la mente umana fosse tratta a porli necessariamente in unione, essa dovrebbe congiungere e pensare di unito, quelle idee che per lei stessa sono separate e diverse: la qual cosa è assurda palesemente.

Oltre di che, nei giudizii necessarii affermativi, se si rimuove il predicato si annienta il soggetto; e nei negativi ancora si distrugge

(1) È tale in breve la dottrina dei *giudizii sintetici a priori*, per chiarir la quale Kant si avvale dell' esempio di due verità, che reputa necessarie sì ma sintetiche. L' una di esse tratta dalle matematiche, sta in questa proposizione, « sette più cinque è eguale a dodici »; l' altra tolta dalla metafisica è lo stesso principio di causalità. Avendo mostrato l' identità del principio di causa, non sembrerà fuor di proposito soggiungere circa l' altra proposizione riferita la chiara osservazione che segue. La proposizione « sette più cinque è uguale a dodici », enunciando un rapporto di uguaglianza fra due termini, può legittimamente convertirsi con dire, « dodici è uguale a sette più cinque ». Dire che dodici è uguale a sette più cinque, val quanto dire che il tutto equivale alle sue parti insieme prese. Il giudizio che il tutto è uguale al complesso delle sue parti, è identico ed analitico. Dunque la proposizione « sette più cinque è uguale a dodici », è anch' essa identica ed analitica: e rimane confutata la dottrina di Kant, il quale voleva il detto giudizio *a priori* ma sintetico.

E si potrebbe ancora riflettere, che le idee le quali risultano degli stessi elementi sono identiche fra loro; e che quelle di sette più cinque e di dodici sono tali appunto da risultare dello stesso numero di unità: dal che segue di nuovo come il giudizio $7+5=12$ è identico ed analitico; rivelandosi falsa, e nei principii e nelle applicazioni, la teorica Kantiana dei giudizii sintetici *a priori*.

se, in luogo di allontanare il predicato dal soggetto, con esso si unisce. Ma potrebbe ciò avvenire, se il predicato fosse diverso dal soggetto? Certo che no: conciossiachè essendo il predicato cosa estranea ad esso, per allontanarsi o congiugnersi che si facesse, non verrebbe per nulla a trarsi l'alterazione o la distruzione del suo soggetto. Dunque in tutti i giudizii nei quali vi è necessario rapporto fra predicato e soggetto, uopo è che l'attributo sia o l'intero soggetto o una parte di esso. Questa medesimezza prende, come si è visto, il nome d'identità; e però tutti i giudizii necessarii, avvegnachè la includono, si debbono confessare identici ed analitici (36).

PARTE ACROAMATICA DELLA FILOSOFIA

SEZIONE I.

DEL METODO FILOSOFICO SPECIALE IN SE E NELLA STORIA.

CAPITOLO I.

Del metodo proprio di questa seconda parte di filosofia considerato in sè stesso.

115° Come alla parte Essoterica della filosofia debba succedere la parte Acroamatica, non che la parte Etica e la parte Storica — Molte sono le ragioni per le quali non si dee credere, che la filosofia possa rimanersi nella sola cerchia della parte *Essoterica* senza trascorrere anche all' *Acroamatica*. Essendo essa scienza fondamentale ognuno pretende di trovarvi esaminate non pur le condizioni prime del conoscere, ma anche quelle dell' esistere. Avendo inoltre studiato il mondo interiore trovasi essa sola fra tutte le altre scienze fornita del mezzo più idoneo per procedere alle investigazioni che riflettono il mondo esterno, tanto che se ciò non eseguisse sarebbe da farle rimprovero di privarsi del miglior frutto del suo precedente lavoro. Dovendo altresì completare l' opera incoata nella prima parte, non può non ricorrere all' altra, atteso il nesso intimo, essenziale, continuo che congiunge il conoscere all' esistere. Quindi la filosofia è quasi edifizio che ha il vestibolo nella parte essoterica, il peristilio nell' acroamatica, quantunque dall' unione di ambedue dette parti risultasse un solo edifizio che non può essere dimezzato senza esser

distrutto. E ad onta che in detta seconda parte si debba far luogo alle presunzioni e alle ipotesi, sì che la probabilità vi occupi sovente il posto della certezza; pure non è questa una ragione bastevole per cui si debba rinunziare alla stessa, stante che gli uomini non si ristanno dal cercar sempre di conoscere quel che vi ha di più recondito intorno alla natura delle cose, e vogliono che la filosofia non si rimanga dal dire su ciò quel che può sapersi almeno di probabile qualora non le è dato di raggiungere il certo (1).

L' adottata divisione nulla ha di comune con quella degli ontologisti moderni in *propedeutica* e *protologia*, anzi è l' opposto di questa. Nella nostra la prima è il fondamento della seconda, in quella degli ontologisti la seconda sta da sè per sua immediata evidenza. Nella nostra l' una è chiara ed indisputabile, l' altra in gran parte oscura e congetturale; in quella degli ontologisti solo la seconda è chiara e luminosa, tanto che anche la prima riceve luce da essa. Per noi sì la parte essoterica che l' acroamatica costituiscono la filosofia come scienza prima; per gli ontologisti solo la protologia è scienza prima, in quanto appresta nell' ente intelligibile il primo principio di ciò che esiste e si conosce. Oltrechè se per gli ontologisti si deve partire dall' intuito dell' ente e della sua azione, per noi l' intuito dell' ente è una favola e quella dell' atto

(1) In questa seconda parte, per dirlo colle stesse parole delle *Istruzioni per l'insegnamento delle Lettere nei Licei* (approvate con R. Decreto 10 ottobre 1867) « anzichè formare un insieme di piccoli trattati », ho cercato « formarne uno che potenzialmente includa *tutta la filosofia* ». Nè altronde esco punto dai limiti di un corso elementare, imperocchè anche nella seconda delle due mentovate parti, mi attengo esclusivamente alle ricerche che riflettono il *metodo* ed i *principii*. Svolgere o portare sino alle ultime applicazioni ei fatti principii e metodo, studiare quindi non pur la seconda ma anche la prima di dette due parti della filosofia nel modo il più vasto, e soprattutto investigare il successivo esplicamento e progresso che esse hanno avuto per lo passato a fine di sospingerle ad un grado di maggiore perfezionamento nell' avvenire, son cose che costituiranno sempre il compito di quell' insegnamento superiore di filosofia che essendo riserbato alle Università non potrebbe senza perturbamento entrare nel piano della istruzione secondaria come la liceale. Siccome adunque non può nè deve al certo dalle Università essere trasandata tutta la parte essoterica (come logica, psicologia ecc.), così non può nè deve ai Licei interdirsi che sia mostrato il metodo o siano poste le fondamenta almeno della parte acroamatica della filosofia. Sempre questa scienza sarà suscettiva, non meno al certo delle lettere e delle scienze matematiche e naturali, di quel superiore grado per cui l' istruzione universitaria si distingue dalla secondaria: fra le quali il principale divario vuol essere raffermato in ciò, che l' istruzione secondaria si limiti a presentare le discipline nel solo loro stato attuale, mentre l' istruzione superiore dee investigarne anche i progressi fatti e tentare i desiderati progressi futuri (Ved. il mio *Prodromo allo Studio della Filos.* Lez. V, § III, Nap. 1863).

creativo un assurdo, perchè rende il finito testimone e spettatore della sua stessa origine, supponendolo in tal modo esistente prima di esistere (125).

Ciò che vi ha però di più importante consiste nel determinare innanzi la *via* ovvero il *metodo* proprio per lo quale si può passare dalla precedente parte alla presente, quasi come per un arco che congiunga le opposte rive di un fiume. Tale è il *metodo filosofico speciale* che costituisce l'argomento di cui dobbiamo occuparci in questo luogo a preferenza di ogni altra cosa, considerandolo non solo in sè ma anche in rapporto agli altri metodi e correlativi sistemi che si sono presentati nel campo della storia della filosofia. Credo poi anche superfluo l'avvertire come simile disquisizione sia diversa da quella già fatta nella prima parte tanto intorno al *metodo scientifico* (58–60) quanto intorno al *metodo filosofico generale* (61).

E solo qui mi occorre di avvertire come alle suddette due parti di filosofia altre due ne vadano unite: la parte *Etica* cioè e la parte *Storica*. La parte *etica* entra nel piano della filosofia come scienza fondamentale, perchè studia le condizioni prime dell'agire umano, cioè l'uomo quale essere libero da un lato, e la legge morale dall'altro, che è quanto dire la legge come produttiva di doveri morali (1). La parte *storica* da ultimo mentre dà occasione a rendere più chiare le dottrine svolte nelle precedenti parti, giova ad estendere le proprie vedute su gli altri metodi e sui sistemi che ne derivano, a fine di conoscerli ed abituarsi a discuterli ed a valutarli, per quanto lo comporta una istituzione elementare.

116° Del metodo proprio della parte acroamatica della filosofia, e in primo del mezzo di analogia — Adunque le due prime parti nelle quali noi abbiamo divisa la filosofia si differenziano ancora pei metodi coi quali vogliono esser trattate. L'una si chiama paga della sola riflessione sui fatti di coscienza, come quella che non deve uscire dal mondo interno e dall'esame delle condizioni prime della conoscenza. Ma lo stesso non può dirsi della seconda, la quale dovendo

(1) Nelle tre delle parti, *Essoterica*, *Acroamatica* ed *Etica*, ognuno può vedere riprodotta l'antica divisione della filosofia apprestata da Platone, della quale Cicerone dice: *Fuit ergo jam accepta a Platone philosophandi ratio triplex. Una de vita et moribus, altera de natura et rebus occultis, tertia de disserendo* (*Acad. Quaest.* I, 5).

ricercare le condizioni prime delle cose esistenti, deve giovarsi tanto del mezzo dell' analogia tratta dall' ordine della mente, quanto di alcun principio razionale supremo. Questo principio e questo mezzo somministrano una *via* per venire a capo di detta seconda parte di filosofia, la quale costituisce il *metodo proprio* della filosofia acroamatica.

Allorchè si è conosciuta una norma generale che domina un rapporto fra due termini, può la stessa essere applicata ad altri casi simili, in modo da attribuire a questi alcuna qualità o altra determinazione che si trova nei primi. In simil mezzo consiste l' *analogia*, che nella sua più propria accettazione importa ciò che i matematici chiamano o proporzione o equidifferenza fra due rapporti quantitativi.

Perchè l' analogia sia un mezzo legittimo, si debbono avverare due condizioni. 1° I termini del primo rapporto debbono essere coordinati, e, come direbbero i matematici, *omologhi*, con quelli del secondo rapporto. 2° La norma che domina i primi non deve essere speciale per essi, ma generale cioè comune anche ai secondi. Così è una specialità per la terra l' essere abitata dalle date specie di animali; onde non se ne potrebbe desumere che debba esserlo anche la luna.

L' analogia è un mezzo per passare analiticamente da una conoscenza ad un' altra. Ben vero che essa non costituisce un mezzo di *deduzione* nè di *induzione*, poichè con la stessa non si scende dal generale al particolare, nè da questo si va al generale, ma si trasporta la conseguenza che discende dalla regola o da un genere ad un altro, o da una ad un' altra specie, o da uno ad un altro singolo caso. Ma nè meno è un semplice mezzo *problematico di invenzione* (59), per la ragione che con essa si ha una prova la quale non manca di produrre o certezza o almeno probabilità. Noi la chiamiamo perciò *mezzo razionale di dilatazione ideale* (1).

Al vedere come simil mezzo, trascurato da tutti i logici, fu conosciuto e seguito dall' antichissima sapienza italica, ognuno vi potrà scorgere il secreto dei grandi risultati da essa ottenuti. Per

(1) Non si dee confondere l' analogia con un semplice esempio, il quale suppone una teoria, e serve solo a chiarirla esprimendo alcun caso speciale che stia compreso sotto di essa. È da avvertire però che molte volte quello che sembra esempio racchiude una vera analogia.

chiarire la natura del detto mezzo mi gioverò di un esempio che Aulo Gellio riferisce desumendolo da Plutarco.

Plutarchus in libro quem scribit, Quanta sit animorum corporumque inter homines differentia qnoad ingenium virtutemque, *scite subtiliterque ratiocinatum Pythagoram philosophum dicit, in reperienda modulandaque status, longitudinisque Herculis praestantia. Nam cum fere constaret curriculum stadii, quod est Pisis apud Jovem Olympicum, Herculem pedibus suis metatum, idque fecisse longum pedes sexcentos, caetera quoque stadia in terris Graeciae, ab aliis postea instituta, pedum quidem esse numero sexcentum, sed tamen esse aliquantulum breviora; facile intellexit modum spatiumque plantae Herculis, ratione proportionis habita, tanto fuisse quam aliorum procerius, quanto Olypicum stadium longius esset, quam caetera. Comprehensa autem mensura Herculani pedis, secundum naturalem membrorum omnium inter se competentiam modificatus est: atque ita collegit, quod erat consequens, tantum fuisse Herculem corpore excelsiorem quam alios, quanto Olympicum stadium caeteris pari numero factis anteiret* (1).

In simile discorso è da notare, 1° che la norma generale consiste nell' essere ogni stadio lungo seicento piedi, col solo divario che lo stadio di Pisa ebbe per misura il piede di Ercole, 2° che i due rapporti sono da una parte quello tra lo stadio comune ed il piede, e quindi altezza comune; dall' altra quello tra lo stadio olimpico ed il piede, e quindi altezza di Ercole. Quindi lo stadio comune sta all' altezza comune, come lo stadio olimpico all' altezza di Ercole. E permutando i termini, lo stadio comune sta allo stadio olimpico, come l' altezza comune degli uomini a quella di Ercole. Ed invertendo i termini si ha che l' altezza di Ercole sta all' altezza comune, come lo stadio olimpico a tutti gli altri stadii della Grecia.

Or con questo stesso mezzo di analogia, quale proporzione o eguaglianza di due rapporti, i filosofi italiani antichi presero a spiegare il mondo esteriore per l' interiore. *Pythagoras ejusque asseclae*, dice il Vico, *mundum extra quem essent explicare per mundum quem intra se continerent studuerunt* (2). Di vero me-

(1) *Noct. Att.* I, 1.
(2) *De antiquiss. ital. Sap.* 4, 8.

diante l' analogia tratta dalla natura comune della mente si può argomentare dal mondo interno all' esterno. Se lo spirito umano nella sua individuale esistenza trae il composto dal semplice, sì che, ad esempio, forma i numeri dalle unità e fa uscire dal punto le linee, e da queste le figure prima piane, poi solide; molto più dee dirsi che la ragione eterna nella pienezza della sua attività, possa produrre l' universo, secondo la sua originaria idea, mediante i primi componenti di tutte le cose, quali sono lo spazio, il tempo e le forze elementari della natura (132).

117° **Del principio razionale supremo proprio del metodo della filosofia acroamatica** — Salvochè in simile uso di analogia, la regola generale non esprime una verità di fatto come quella del precedente esempio di Plutarco, ma essa si trova nel principio razionale che non vi possa essere alcun pensiero, senza che siavi un doppio termine, l' uno moltiplice l' altro semplice, cioè un ideato e un ideante, un obbietto ed un subbietto pensante. Mancando uno dei detti due termini non si potrebbe avere un pensiero qualsia. Questa verità è di ordine razionale, ed essa riluce quando si porti la riflessione sulla natura della mente, in cui l' identico ed il vario, l' uno ed il moltiplice cospirano insieme alla produzione del pensiero in tutte le sue forme inesauste. L' ideato il più semplice, come un triangolo, ad esempio, se da una parte suppone tre lati, dall' altra richiede che essi siano presenti ad un solo *io* il quale li concepisca pensandoli. Or se questo si dice di una sola idea astratta, molto più ove esistono pensieri concreti, cioè esseri complessi ed organici, in cui parti diversissime sono coordinate fra loro per modo da produrre un gran tutto, ove mezzi disparatissimi cospirano verso un sol fine, e leggi universali e costanti dominano sopra ogni cosa; si dee dire che siavi un pensiero originario, e che una somma ed infinita ragione tutto ponga e produca.

Ma una tal verità non si scovre altrimenti che entrando nel mondo del pensiero e giungendo sino all' alta regione della mente per opera di riflessione. Con simil mezzo nell' analisi del pensiero in noi trovammo la spiritual natura dell' anima (77-79). Nè in altra guisa viene riconosciuto il principio, che non vi ha pensiero senza principio pensante, cioè ideato senza ideante (1).

(1) Cicerone osservava all' uopo contro Democrito: *Quod cum in rerum natura*

Quel che vi ha di più notevole nel detto principio consiste poi in ciò che da esso ricevono spiegazione e valore i due principii metafisici, cioè quelli di causalità e di modalità. L'ideato di vero in rapporto all'uno ha ragione di effetto, in rapporto al moltiplice ha ragione di modo; essendochè l'uno è il principio di ogni pensiero, il moltiplice ne è la materia ovvero il subbietto. Laonde risulta come il dire che possa darsi effetto senza causa, o modo senza sostegno, è quanto dire che vi possa essere pensiero alcuno senza unità e senza varietà: la qual cosa ripugna colla natura del pensiero medesimo (111).

Nella stessa guisa anche i principii di identità e di contraddizione appariscono enunciazioni parziali ed astratte dello stesso principio razionale che non vi ha ideato senza ideante, in quantochè ogni pensiero implica il vario e l'uno, il moltiplice cioè ed il semplice necessariamente: onde dato il pensiero bisogna ammettere l'uno e il moltiplice, e negati questi si viene a negare anche il primo (112).

E da ciò si intravede come il massimo compito della filosofia sia quello di trarre dalla fecondità di detto principio spiegazione di tutto ciò che è vero e reale. Risponde poi a simile esigenza solo un sistema, il quale a differenza del *dogmaticismo*, del *sensismo* e dell'*idealismo*, prende il nome di *razionale*.

118° Si risponde ad una difficoltà, e si chiarisce l'uffizio dell'analogia nel dominio della parte acroamatica della filosofia — Ritornando sul mezzo dell'analogia può muoversi un dubbio. Le proporzioni sono di due specie: l'una è aritmetica, detta *equidifferenza*, come ad esempio questa, 6 . 10 : 4 . 8; ed in essa la differenza tra il primo antecedente e il primo conseguente è eguale alla differenza tra il secondo antecedente ed il secondo conseguente, e la somma degli estremi è eguale a quella dei medii. L'altra è geometrica, come questa, 3 : 9 :: 4 : 12; ed in essa il quoziente della divisione dei due primi membri, è eguale al quoziente della divisione dei secondi, ed il prodotto degli estremi è eguale a quello dei medii. Or se in ambedue queste proposizioni trovasi una evidenza assoluta, perchè poi molte volte l'analogia nelle cose filosofiche non conduce che a probabilità?

duo quaerenda sint: unum quae materia sit, ex qua quaeque res efficiatur; alterum, quae vis sit, quae quidque efficiat; de materia disseruerunt, vim et causam efficiendi reliquerunt (*De Finib.* 1, 6). Ciò che però manca in Cicerone è che alla essenza del pensiero appartenga l'unità nella varietà.

Rispondesi a simil dubbio con distinguere due casi. L'uno è quello che ha luogo nelle matematiche in cui i quattro termini delle proporzioni sono egualmente dati in modo preciso e determinato sia esplicitamente sia implicitamente. Imperocchè in detto caso, anche quando in una proporzione manchi un termine, esso potrà facilmente cercarsi, sia dividendo il prodotto dei medii per l'estremo cognito (come quando il termine mancante rappresentato da x è un estremo), sia dividendo il prodotto degli estremi per il medio cognito (come quando manchi un termine medio). Tutto ciò si intende facilmente da chiunque sia per poco versato nelle conoscenze di aritmetica e di geometria.

L'altro caso è quello che ha luogo in filosofia in cui uno dei quattro termini non è dato, relativamente a noi, in modo determinato e preciso, in quanto alla sua essenza, nè esplicitamente nè implicitamente, ma solo in quanto alla esistenza; imperocchè quanto alla essenza esso si sottrae e sfugge mandando appena lampi che non bastano a farlo uscire, rispetto a noi, dall'indeterminato e dall'indefinito. Esso è il più occulto in quanto a noi ad onta che sia il più noto in quanto a sè. In simil caso bisogna supplire al termine deficiente rappresentato da x, con una *ipotesi* tratta dal suo termine omologo. Così solo per opera di analogia e di ipotesi può stabilirsi in filosofia la proporzione: « Il mondo interno sta alla mente somma, come il mondo esterno alla mente individuale ».

Il principio dominante in tale analogia è che non vi ha cosa ordinata senza un pensiero originario. Dei quattro termini della riferita formola, quello che manca, l'x a cui bisogna supplire, è la mente somma. Vi si supplisce colla *ipotesi* tratta dall'*io* individuale. Tali e non altri sono i mezzi coi quali si presenta nel campo della filosofia acroamatica il sistema che trae l'universo da un originario pensiero, ovvero dalla idea propria di una somma ragione.

Limitandoci però a parlare ora sotto il rapporto metodico, del detto mezzo *razionale di dilatazione*, giova premettere qualmente con esso il pensiero non *discende* come nei raziocinii dall'universale al particolare, nè *ascende* come nelle induzioni dal particolare all'universale, ma procede *lateralmente* passando ora da un genere ad un altro genere, ora da una specie ad un'altra specie, ed ora da uno ad un'altro caso singolare, avuto riguardo solo all'analo-

gia che intercede fra di essi. Tuttavolta anche un simil mezzo mette capo in un giudizio il quale riassume le precedenti proposizioni, ed ha il distintivo del *dunque*, che perciò è la nota comune di ogni giudizio *discorsivo*, sia *induttivo*, *deduttivo* o *analogico*.

119° Come dal detto metodo si avvalse Socrate — Apparisce da ciò che il metodo speciale di cui si avvalse Socrate non fu di induzione, come si è comunemente creduto, ma di analogia. Così egli argomenta dal mondo dell'arte a quello della natura, allorchè al riferir di Senofonte ragionando con Aristodemo, dissegli: « Vi ha persone che tu sei solito di guardar con ammirazione per amor della sapienza? Sì rispose (Aristodemo). E Socrate: Dimmeli per nome — Per conto della poesia eroica più che gli altri tutti sempre ho ammirato Omero; per lo ditirambo Menalippide, Sofocle per la tragedia; per lo scoltura Policleto, e Zeusi per la pittura — Or ti sembrano più ammirabili quei che han condotto figure senza senso e senza movimento, o quei che cose animate, adorne d' intelligenza e di moto? » (1). Ed ho detto che l' analogia costituì il metodo speciale di Socrate, nel senso di non escludere l' induzione di cui spesso anche si avvalse come un mezzo più ovvio e comune. Assai sovente la sua induzione anzi fu completa, di che un esempio splendido si ha da Platone nel discorso con cui Socrate combatte nel Teeteto l' asserzione di Protagora che ogni uomo sia la misura del vero (2). Imperocchè, dice, soltanto l' abile medico può prevedere se verrà la febbre a un infermo. Solo l' esperto vignaiuolo può conoscere se il vino riuscirà o no aspro. Niuno meglio del cuoco può anticipatamente sapere la buona riuscita di una vivanda. Nè altri meglio di un valente oratore può giudicare del miglior discorso che possa tenersi per persuadere i giudici. Dal che deduce che la misura del vero non può risedere in altri che nei più saggi.

120° Uso che ne fecero Platone, Cicerone e Vico — A scorgere di quanta efficacia fu per Platone l' analogia, devesi considerare come ei se ne giovò per porre in riscontro lo stato e l' uomo, con chiarir l' uno per l' altro. Come nell' uomo la giustizia è riposta in quel governo dell' anima nel quale ciascuna delle sue facoltà si esercita in modo analogo alla sua natura, di sorta che la ragione colla

(1) *Memor. di Socrate* I, 4.
(2) V. *Teeteto*.

sapienza sovrasti agli affetti dell' animo, e questo col suo valore produca la temperanza negl' istinti animali; così nello stato risieggono tre sorte di facoltà: quella dei reggitori, quella dei difensori, quella degli operai: la prima corrisponde alla ragione, ed essa negli stati composti a giustizia dee primeggiare; l' altra si riferisce al valore dell' animo, ed essa è destinata all' esecuzione degli ordini di quei che comandano; l' ultima è addetta alla soddisfazione dei bisogni materiali delle società. Ma come nell' uomo, quando gl' istinti sopraffanno il valore, e giungono a deprimere la signoria della ragione, producono il disordine dell' anima, cioè l' ingiustizia; così nello stato sottentra la perturbazione di tutto, quando, per la corruzione dei cittadini, dalla monarchia ed aristocrazia vera, in cui la ragione predomina, si incorre sotto il dominio degli ambiziosi e dei ricchi, ovvero nella timocrazia ed oligarchia, e da ultimo nel dominio del popolo, ovvero nella demagogia e nell' anarchia, da cui procede l' eccesso opposto della tirannide.

In virtù dello stesso mezzo di analogia Cicerone disse nel Sogno di Scipione; *Deum te igitur scito esse: siquidem Deus est, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur, et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps Deus: et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse Deus aeternus, sic fragile id corpus animus sempiternus movet* (1). Non puossi fare a meno però di notare in quest' uso dell' analogia fatto nel riferito passo da Cicerone, l' errore metodico di partir dal mondo piuttostochè dall' uomo, cioè dal termine meno noto per arrivare al più noto. Noi lo chiameremo uso *inverso* dell' analogia.

Il Vico è stato colui il quale ha ridonato a questa il suo andamento regolare e *diretto*. Così scriveva: *Quod nos vernacula lingua improprie dicimus, statuas et picturas* pensieri dell' autore, *id proprie de Deo dicatur esse omnia quae sunt* pensieri di Dio (2). Quindi anche mosse dai tre atti della mente, cioè dal conoscere, volere e potere, in cui ravvisò gli elementi di ogni divina ed umana erudizione (3). E dello stesso uso diretto dell' analogia si avvalse

(1) Cap. VIII.
(2) *De antiquiss. Ital. Sap.* Cap. VII.
(3) *De U. U. J. P. et F. U. Prol.* § IV.

quando trasportò nella storia il processo esplicativo della stessa vita individuale, sì che io non esito a dire che all' indicato metodo è dovuta l' idea della sua più grande opera, qual' è la *Scienza Nuova.* In confermazione di che viene anche la lettera da lui scritta a Tommaso Rossi, premessa all' opera di questi *Dell' animo dell' uomo:* lettera nella quale rimprovera a Des Cartes ed a Malebranche di trarre dai corpi le analogie per spiegare i fatti della mente, dove in vece, soggiunge, « è proprietà della mente umana di prendere da sè le comparazioni e le somiglianze, ovunque ella non può altrimenti spiegare le cose, *delle quali non sa la propria natura* ».

121° Conclusione sull' indole e sulle condizioni speciali del detto metodo in rapporto a questa seconda parte di filosofia — Dopo sì fatte considerazioni noi siamo in grado di affermare che il metodo specialissimo di cui deve giovarsi la filosofia acroamatica, metodo che costituisce il mezzo più efficace delle sue scoverte in rapporto alle cose di cui ignoriamo la natura, non consiste che nell' uso dell' analogia tratta dal mondo interno per spiegare il mondo esteriore.

Ecco poi ciò che vi ha a notare intorno a sì fatta analogia, secondo le stesse cose innanzi discorse. 1° Essa è dominata dal principio apodittico il quale dice « non esservi ideato senza ideante », lo che in termini più generici importa « non esservi, ovunque si manifesti un pensiero, moltiplicità senza unità, essendo appunto la mente, per dirlo con Tommaso Rossi, unità che aduna e contiene il numero ». 2° È sussidiata dalla ipotesi o presunzione che una mente somma ed eterna costituisca il principio identico e permanente di tutte le cose mutabili; lo che in altri termini vuol dire « che l' universo non sia che l' attuazione continua di un pensiero originario proprio di detta mente ». 3° Conseguentemente trasporta nel mondo estramentale gli elementi stessi che trova nel mondo intramentale, come lo spazio ed il tempo, le sostanze, i modi, gli atti, i rapporti, e le forme primigenie, ovvero generi, specie e leggi necessarie a spiegare l' ordine delle cose. 4° In tutto il suo processo finalmente non fa che attuare a grado a grado, e secondo i diversi elementi che esamina, l' unica formola di proporzione « che il mondo esterno sta alla mente somma, come il mondo delle nostre idee sta alla mente dell' uomo ». E qui possiamo anche soggiungere che lo stesso mezzo di dilatazione

razionale applicato al mondo delle nazioni conduce alle migliori determinazioni dello stato, dei suoi poteri e dei suoi rapporti così interiori che esterni. Ma il mostrare ciò appartiene alla *Filosofia del Diritto.*

CAPITOLO II.

Cenno del vario metodo filosofico speciale e dei correlativi sistemi considerati nella storia.

122° Dell' unico quesito proprio di questa seconda parte di filosofia — Sì fatto quesito antico tanto da doversi dire la filosofia essere nata con esso, è quello con cui si cerca sapere « quale sia la natura e l' origine delle cose ». Noi lo abbiamo espresso sin dal principio, quando abbiamo detto che la filosofia non si arresta alle condizioni prime del conoscere, ma vuol sapere anche quelle dell' esistere, e quando abbiamo accennato che tali condizioni consistono nella causa, nei principii e nelle forme comuni.

Intanto per rispondere a tal quesito dobbiamo strettamente attenerci al metodo speciale sopra indicato, essendochè solo dall'analogia tratta dalla mente nostra, e in virtù del vero che in essa risplende, possiamo trovare l' interiore passaggio che ci guidi a dar ragione, per quanto ci è dato, di ciò che si riferisce alla natura ed origine dell' universo estrinseco. Atteso la elevatezza del detto metodo noi possiamo in effetti addentrarci negli arcani in cui si informa la filosofia acroamatica, ed atteso la sua virtù espansiva possiamo anche farne la più larga applicazione. Al qual proposito trovo opportuno di riferire le seguenti parole di Tommaso Rossi. « Sono da distinguere, dice egli, due maniere di vero, amendue dal volgo dei metafisici trasandate: l' una è quella del vero della natura spirituale, la quale con nodo ed intreccio soprammodo ingegnoso congiugne insieme due apparenti contraddittorii, unità e numero, grandezza ed inestensione, pienezza ed indivisibilità, penetrabilità e saldezza, potere sommo ed immobilità, ed altri altresì che da quell' uno primajo si possono agevolmente col pensamento esplicare. Il qual vero è avviluppato, enimmatico e meraviglioso. L' altra maniera di vero è per contrario senza nodo alcuno, e senza ingegno.

tutto per ogni verso sminuzzato, sciolto, sparso, sparuto e sfuggevole, posto nell' infimo grado del vero, e nell' ultima vilezza di essenza e di conoscenza (1).

123° Come ogni metodo difettivo o sia empirico, o critico, o dogmatico — Chiunque non si determini a seguire l' enunciato metodo, non ha altra via da eleggere menochè una di queste tre. 1° Può coi filosofi empirici limitarsi allo studio dei fatti e leggi della natura sensibile. 2° Può coi filosofi trascendentali volgersi allo studio dei fatti e leggi del solo subbiettivo pensiero. 3° Può coi dogmatici invocare qualche dottrina ricevuta dal sapere religioso.

Si originano da ciò tre specie di metodi: l' *empirismo*, il *criticismo*, il *dogmaticismo*. Il primo nulla riconoscendo in fuori dei fatti che cadono sotto l' impero dei sensi, dà luogo al *sensismo*. Il secondo concentrando la conoscenza nella orbita delle sole forme subbiettive dello spirito, produce l' *idealismo*. Il terzo partendo da talune dottrine fornite dalle tradizioni e dai libri sacri dei diversi popoli intorno a un ente primitivo da cui tutte le cose hanno ricevuto origine, partorisce l' *ontologismo*.

Fra gl' indicati metodi il dogmatico e fra correlativi sistemi l'ontologico sono stati quelli che si sono presentati in primo luogo nell' ordine del tempo, segnando l' epoca di preparazione della filosofia. Svolgendosi dai dogmi e spesso anche ad essi ribelle è venuto in una seconda epoca il pensier libero. Le grandi scoverte in fatto di scibile, i prodigii delle arti e della civiltà, tutto è stato sua opera. Spesso però in questa stessa seconda epoca, atteso i metodi e i sistemi parziali, monchi, esclusivi di alcuni filosofi e scuole, si è visto far la sua comparsa lo *scetticismo*, necessaria conseguenza del metodo empirico dei materialisti o critico degl' idealisti. Esaurita l' opera delle creazioni sistematiche, è venuta da ultimo l'epoca di decadenza, in cui non si è saputo far altro che volgersi al passato e tentare di porre in armonia o i sistemi filosofici tra loro, o anche i sistemi filosofici colle dottrine dogmatiche. Il primo di tali tentativi contrassegna l' opera dell' *ecletticismo*, il secondo quella del *sincretismo*. Ambo sono la negazione di ogni metodo, e se debbono essere mentovati, ciò è solo per additare in essi la fine

(1) *Dell' animo dell' uomo*, Venezia 1736, p. 20-21.

di un periodo filosofico, ed il segno che un nuovo periodo sta per cominciare.

Questo che io dico vien raffermato dalla storia della filosofia, alla quale dobbiamo volgere uno sguardo rapido ma perspicace, imperocchè lontani dal voler fare di essa oggetto di vana erudizione, noi vi scorgeremo da una parte gl' impotenti sforzi tentati o col metodo arbitrario dei dogmatici, o col metodo volgare degli empirici, o col metodo sterile dei filosofi critici, mentre dall'altra parte ci avverrà pure di scorgervi da lunga pezza preparato per opera delle più elevate intelligenze il metodo razionale di cui sopra abbiamo parlato: unico metodo che può condurci dalla parte essoterica della filosofia all' acroamatica, e può svelare a noi parte almeno di quel vero prodigioso ed arcano che si nasconde nella origine e nella natura occulta di tutte le cose.

124° Applicazione delle cose dette ai due periodi della storia della filosofia, l' antico e il moderno — Dovendo noi occuparci più di proposito nell' ultima parte di quest' opera del corso storico della filosofia, perciò mi attengo ora solo a talune considerazioni più generali, le quali si riferiscono al nostro intento. Tale in primo luogo è quella la quale risguarda la divisione della storia della filosofia in due grandi periodi, l' uno antico l' altro moderno: questo più vasto, più elevato, più organizzato del primo in ciascuna delle parti che lo compongono; ma ambo simili in ciò, che l' uno e l' altro è stato preceduto dal dogma religioso a cui la filosofia ha prima inservito, da cui poscia si è svolta ed affrancata affidandosi alla libera investigazione del vero, ed a cui da ultimo è ritornata sino a confondere di nuovo dottrine dogmatiche e verità di ragione.

I dogmi i quali hanno presieduto al primo dei detti periodi, furono le credenze religiose dei popoli orientali, e principalmente il dualismo persiano, il teismo cinese e l' emanatismo indiano. Nessuna di tali dottrine sa internarsi colla riflessione nell'ordine della propria mente per trarre da questa la spiegazione dell' universo visibile; ma tutte poggiano sull' autorità attribuita a libri od a tradizioni sacerdotali, e vengono sussidiate da immagini suggerite da potente fantasia. Il dualismo quindi vede nello spirito e nella materia due principii ostili. Il teismo subordina la materia allo spirito, ma tuttavolta li vuole per natura indipendenti del pari. L' emanatismo trae la mate-

ria dallo spirito, ma tuttavia la mantiene preesistente in questo. Lo spirito poi di cui si parla in detti sistemi non è altrimenti concepito che come principio igneo, luminoso od etereo, sì che non vi si ritrova la semplicità assoluta e metafisica, cioè quella unità che la riflessione scovre in mezzo alla moltiplicità dei fatti del pensiero e nell' ordine delle verità proprie della mente. E simil difetto di riflessione, accusato vie più da coloro i quali proclamano l' intuito dell' ente, mostra che tutta la filosofia ontologica, poichè mancante dell' unico metodo di cui sopra abbiamo detto, non può riuscire che dogmatica.

Passando in Grecia la filosofia si affida anch' essa alla libertà. Tuttavolta sotto il nuovo cielo due metodi opposti si dividono il campo: l' uno è quello della esclusiva osservazione seguito dalla scuola Jonica, l' altro è quello della esclusiva riflessione proprio della scuola Eleatica. Questi metodi non poteano mancare di produrre il loro effetto; e però come dal primo la filosofia atomistica, così dal secondo andò ad uscire l' idealismo.

Fra tali estremi vi era però tracciata una via, della quale abbiamo sopra ritrovato i vestigi. Socrate e Platone debbono ad essa la loro grandezza. Quando i seguaci di quest' ultimo ne deviarono, cominciò lo scetticismo della seconda e terza Accademia, con cui si pronunzia la decadenza della seconda epoca del periodo antico.

Nell' ultima epoca di questo, perduto il carattere dalla originalità, la filosofia è l' eco del passato. Ora essa cerca di porre in armonia tra loro i sistemi di filosofia greca; ora tenta di spiegare e rendere intelligibili gli stessi dogmi orientali. Tali ritrovati presero il nome di *ecletticismo* e di *sincretismo*, pei quali ebbe nome la scuola di Alessandria.

125° Continuazione ed avvertenza analoga — Comincia coll'era volgare un secondo periodo per la filosofia, cioè il periodo moderno. Chi volesse metter questo a confronto coll' antico, troveria che esso in parte gli somiglia, cioè nella successione delle suddette tre epoche, mentre in parte se ne differenzia. Noi vediamo in effetti la filosofia prendere anche nel periodo recente le sue mosse dal dogma; ma questo non è più quello delle religioni orientali, sì bene è il dogma cristiano della creazione. La scorgiamo in seguito all' epoca dei rinati studii, correndo il decimosesto secolo, staccarsi dalle vie tradizionali, ed

affidarsi alle forze del pensier libero, come già ai bei tempi delle scuole di Grecia. La rivediamo da ultimo volgere a nuova decadenza, con tentare al secol nostro di rendere razionale il dogma cristiano, sino a volere adagiare su di esso tutta la filosofia.

In tal secondo periodo tutti i metodi esclusivi dispieganst col loro maggiore apparato. L' empirismo nella scuola del Locke, il criticismo in quella del Kant. L' eclelticismo si rafforza per ragioni e per erudizioni in Cousin. Il sincretismo tocca il suo apogeo nell' intuito dell' atto creativo sostenuto dagli ontologisti.

Poichè quest' ultima dottrina ha avuto vigore sino a recente data, non è fuor di proposito che io mi trattenga a dire, come l' atto della creazione non solo non è raggiunto dal nostro intuito, ma non può affatto esserlo. Di vero, gli ontologisti dei quali parlo estimano, che l' atto creativo si manifesti più nel termine subbiettivo e psicologico, che nel fisico e cosmologico, poichè dicono che si dee studiare più in quello che in questo. « Secondo l' effato apollineo e socratico, *conosci te stesso*, la psicologia è il primo scientifico, ma in quanto si rannoda all' atto creativo. Imperocchè la cognizione di sè non si può avere senza l' idea di sè; nè l' idea di sè senza l' Idea, e quindi senza l' atto creativo. D' altra parte l' Idea, l' Ente non si possono conoscere che in relazione coll' esistenza, cioè nella creazione. Ora siccome fra le esistenze lo spirito umano è nobilissimo e importantissimo, così per la sua intrinseca eccellenza, come perchè esso è *noi*, la personalità nostra, ne segue che l' atto creativo si dee studiare più tosto nel suo termine psicologico, che nel fisico e cosmologico. Per tal modo il psicologismo socratico si accorda dialetticamente coll' ontologismo, mediante la sintesi dell'atto creativo ».

Ma in opposito io fo considerare, che ogni atto dello spirito è posteriore all' essere che lo produce, mentrechè l' atto creativo è anteriore allo stesso. Ora non può ciò che è posteriore raggiugnere immediatamente ovvero intuire ciò che è anteriore, senza essere posteriore ed anteriore nell' atto stesso, lo che ripugna. Nè si dica che l' anteriorità non è di tempo, bastando che lo sia di natura acciò si debba ammettere che l' atto creativo sia di continuo supposto e richiesto dall' essere proprio, sì che si trovi sempre collocato al di là di esso, anzi di sopra, per modo che non possa immediatamente essere conosciuto, se non da chi è anche al di là, anzi all' in su

dello spirito umano, non che di tutto il finito, cioè da Dio stesso di cui la creazione è atto, e non da noi che ne siamo termine. Chi volesse sostenere il contrario non potria farlo che collocando l'uomo al di sopra dell' uomo stesso, anzi al di sopra di tutto il creato.

Siffatta osservazione espressa nella sua generalità viene a dire, che niun essere può direttamente conoscere il modo della sua origine, avvegna che l' origine precedendo l' essere, e la conoscenza seguendo ad esso (tanto maggiormente che è l' atto suo più perfetto), si dovria ammettere che ciò che segue preceda, o ciò che precede segua nell' atto stesso, lo che è un assurdo. Quindi deriva che il finito non può direttamente conoscere l' origine del finito. E come il finito ha origine per creazione, si fa manifesto che ad un essere conoscitivo finito non può venir concesso l' avere immediata percezione ovvero intuito dell' atto creativo.

SEZIONE II.

SOMMI CAPI DI UN SISTEMA DI FILOSOFIA UNIVERSALE.

CAPITOLO I.

Della causa delle cose.

126° Analogia fra il mondo interno e l' esterno in quanto al principio — Si ponga mente ora come il mondo interno e l' esterno, quello dell' uomo e quello della natura, consuonino ed armonizzino tra loro per tre versi principalmente; sia cioè in quanto al loro principio, sia in quanto al seguito dei loro atti, e sia in quanto al termine.

Valga il vero: se indubitato è che nel mondo della intelligenza nostra si producono ed avvicendano continui pensieri, ei non è meno palese come anche nella natura si manifestino dei pensieri in ogni oggetto, in ogni classe, e nel loro collegamento, e nelle menome

parti non meno che nella totalità dell' universo. Sottentra poi la considerazione generica, che ogni pensiero è un atto, ed ogni atto ha un principio ed un termine. Il principio dell' atto del pensiero è l' essere ideante, il termine è la cosa ideata. Laonde ove si trova un pensiero ivi deve essere l' ideante da una parte e l' ideato dall' altra. Nel mondo interno l' ideante è l' *io*, e l' ideato è tutto ciò che deriva dalla forza cogitativa dell' *io*. Al di fuori del mondo del nostro pensiero l' ideato è l' universo; l' unità poi in rapporto all' universo non è altri che Dio. Di ciò si scorge, che come l' ideato umano sta all' *io*, così l' ideato divino sta a Dio. Salvo che l' ideato umano, il quale è chiuso nel mondo delle nostre idee, non avendo essere di sostanza, non può dirsi che l' *io* sia l' assoluto; laddove l' ideato divino, cioè l' universo reale, avendo una sustanzialità, ovvero essendo un aggregato di forze reali, se ne dee inferire che Dio abbia la pienezza dell' essere, ovvero sia assoluto, anzi fornito di quel potere infinito senza del quale non potrebbe conferire la sustanzialità alle cose. Quindi ancora si deduce, che il pensare sta all' *io*, come il creare sta a Dio; potendosi anche dire che il creare sia un pensare divino, come il pensare è un creare umano. Onde si viene di più nella illazione, che la discrepanza fra l' *io* e Dio non può compararsi se non a quella che separa il mondo delle nostre idee dal mondo delle cose reali: vale a dire che come le idee nostre non sono sustanziali mentre le cose reali lo sono, così l' *io*, comechè fosse sustanziale, pure non è l' assoluto, cioè l' incondizionale, mentre Dio lo è.

127° Analogia fra il mondo interno e l'esterno in quanto agli atti— Insistendo pertanto sull' analogia che lega il mondo umano al divino, si offrono in secondo luogo quelle similitudini le quali concernono gli atti. Siccome adunque le idee nostre in quanto hanno una estensione e una mutabilità subbiettiva, richieggono quali condizioni uno spazio e un tempo mentali; così gli esseri in quanto sono idee di Dio esigono la doppia condizione dello spazio e del tempo reali. Che cosa sono lo spazio ed il tempo mentali, se non condizioni di taluni esseri ideali i quali esistono nella mente nostra? Però essi nulla importano al di fuori di noi, e sotto tale riguardo avea ragione il Kant di dire che sono visioni subbiettive. Ma egli avea torto nel non riconoscere oltre di essi anche lo spazio ed il tempo reali; poichè

siccome al di fuori delle idee nostre vi ha gli esseri che sono idee divine, così si vogliono ammettere anche le condizioni che debbono accompagnar tali idee, e senza le quali gli esseri reali non ponno esistere. Per tale riflesso lo spazio ed il tempo debbono avere altresì una realtà cosmica, ovvero un valore al di fuori di noi. Tuttavia sarebbe un errore il pensare che essi fossero perciò sustanziali, avvegnadiochè essi non sono che condizioni per le cose moltiplici e mutabili. Clark e Newton ben si apposero nel ravvisare in entrambo alcun che di divino, ma errarono nel dire che sono attributi di Dio, imperocchè Dio non è cosa mutabile o estesa. Il vero è dunque che lo spazio ed il tempo esterni stanno a Dio ed alle idee di Dio, come lo spazio ed il tempo interni stanno all' *io* ed alle idee dell' *io*. Laonde come lo spazio ed il tempo mentali sono subbiettivi in rapporto all'*io*, ma si possono considerare come obbiettivi in rapporto alle idee nostre, cioè come partecipi di quella obbiettività che queste hanno in quanto non rappresentano l' *io*; così lo spazio ed il tempo esterni sono subbiettivi in quanto a Dio, ma hanno una obbiettività in riguardo all' universo, siccome condizioni effettive della sua esistenza. La qual cosa in conclusione non importa altro, se non che lo spazio ed il tempo esterni abbiano in rapporto al pensiero divino, quella stessa ragione che lo spazio ed il tempo interni o mentali hanno come visioni del pensier nostro.

128° Analogia fra il mondo interno e l'esterno in quanto al termine— Proseguendo sullo stesso tenore, ei si fa palese inoltre che le categorie, fra le quali primeggiano la sostanza, la qualità, l' azione e la relazione, hanno eziandio un doppio valore, cioè sono meramente ideali in quanto vengono pensate da noi, ovvero in quanto non escono dalla subbiettività dei pensieri dell' *io*; ma sono reali in quanto vengono pensate e prodotte da Dio, e poi intuite esternamente da noi. Coloro che considerarono la sostanza come un prodotto della ragione spontanea, si apposero al vero da una parte, poichè la forza dell' *io* non è così sterile, da non poter produrre l' elemento dell' essere, essenzialissimo ad ogni pensiero. Ma la loro dottrina è falsa in quanto reputa, che al di fuori della sostanza pensata dall' *io*, non vi siano le sostanze pensate da Dio; col divario che queste sono esistenti, laddove la prima non è che ideale. E qui si fa manifesto eziandio il vero rapporto che passa fra l' ideologia e l' ontologia. L' ontologia

in effetti è una ideologia divina, come l'ideologia è una certa specie di ontologia umana; imperocchè l'ontologia sta a Dio come l'ideologia sta all' *io*. Quindi pure si scovre l'analogia che intercede fra la psicologia e la teologia razionali; essendochè la psicologia stando all' ideologia, come la teologia all' ontologia, ne viene che la psicologia razionale possa dirsi una specie di teologia umana, in modo simile a quello in cui la teologia razionale può dirsi, salvo il divario infinito, una certa specie di psicologia divina. Dalle quali cose inoltre si desume, che la filosofia può anche essere definita, come la *Scienza delle idee umane e delle idee divine*, *e delle cause dalle quali esse derivano*. Per tal modo si ritiene l'antico concetto di questa scienza apprestato da Cicerone, modificandolo solo secondo le richieste della critica, cioè sostituendo o piuttosto determinando il significato dei vocaboli di *cose divine ed umane* con dirle *idee divine ed umane*, o anche *pensieri divini ed umani*, giusta le espressioni del Vico, e a seconda delle condizioni proprie di una scienza subbiettiva e razionale. Conciossiachè le idee e i pensieri sono quelli dei quali non può dubitarsi in niun modo; quelli che formano quindi il primo dato di fatto e di ragione della filosofia, posto il quale non può farsi a meno di ammettere eziandio l'ideante, finito o infinito, secondochè esso è la cagione dell'ideato umano o divino, cioè del mondo interno od esterno.

Avvegna poi che fra le categorie, quella dell' essere si riferisce ai giudizii primarii o costitutivi, quella dei modi di essere ai giudizii secondarii o qualificanti, e i principii di scienza ai giudizii mediati o dedotti, puossi così l'analogia fra il mondo esteriore e l'interno, per ciò che ora ci riguarda, rinchiudere eziandio in questi tre capi. 1° All' atto della mente con cui noi pensiamo gli esseri sustanziali, corrisponde l'atto con cui Dio pensando le sostanze le crea. 2° Ai nostri giudizii qualificanti sovrapposti ai costituenti e perfezionamento di essi, corrisponde l'opera ordinatrice di Dio colla quale egli accompagna e compie la creazione. 3° Alla scienza umana la quale ricava le conseguenze dai loro principii corrisponde la scienza di Dio la quale si manifesta colla legge della progressione nel campo della storia.

Comechè le idee nostre non fossero sustanziali, pure esse hanno una vitalità in seguito di cui si sviluppano, e si perfezionano, e ne producono altre, e si rannodano fra loro, e conducono bene spesso

a risultati imprevisti. Esse quindi germinano e si propagano, animate da una feconda virtù di perfezionamento, la quale non può disconoscersi nelle medesime, ad onta che non dovesse loro attribuirsi separatamente dall' *io*. Quanto più non si dee dunque dire, che la progressività non si trova nel dominio degli esseri, i quali sono i pensieri della infinita cagione che è Dio? Perlochè se il progresso ha luogo nell' uomo, molto maggiormente si dee avverare nell'universo. Imperò mentre nell' uomo la parte organica rappresenta la sua prima età, le facoltà affettive la seconda e le intellettuali la terza; nell' ordine progressivo dell' universo le epoche della natura sono le divisioni principali che si ponno segnare secondo il tempo, come i regni della natura sono le gradazioni dello stesso progresso secondo lo spazio. Fra tutti gli esseri del mondo la intelligenza tiene poi il più alto grado; e se con molta probabilità può dirsi che un sistema di intelligenze formi l' apice e l' intento supremo di tutto il creato, tal cosa è innegabile per il mondo che abitiamo, le cui parti sono evidentemente indirizzate al servigio dell' uomo. Parimenti in quanto a noi, fra tutte le potenze quella che ad ogni altra sovrasta è la intelligenza, a cui gli organi inservono, e da cui il buono o reo indirizzo degli affetti e delle stesse passioni dipende. E se i nostri pensieri fossero tali da ricevere dall' *io* quella virtù di agire che è propria delle sostanze, l' analogia andrebbe anche più oltre; a cagion che i più perfetti fra di essi avrebbero la forza di conoscere gli altri, in quella stessa guisa in cui nel mondo in grande le intelligenze organiche conoscono i corpi. Ma come i nostri pensieri non sono sustanziali, perciò mentre nel mondo esterno la progressività giunge sino agli esseri intellettivi, nel mondo interno essa si arresta ai principii intelligibili, la natura dei quali comechè inferiore in ordine alla esistenza, è precellente però in ordine alla conoscenza, per il lume che essi spargono su tutto il sapere. Per le quali considerazioni si fa manifesto, siccome la supremazia del pensiero sia il fine a cui ogni altra cosa tanto in noi quanto fuori di noi si trova ordinata.

129° Avvertenza sulle cose dette — E non voglio lasciar di avvertire da ultimo, che nello effettuare le dette deduzioni si è egualmente lontani dallo scetticismo e dal dogmaticismo; conciossiachè esse tutte riposano sopra un' analogia, la quale è giustificata dal

principio, che non havvi ideato senza ideante. Rincresce il vedere come siano incorse nei mentovati estremi le teorie metafisiche di due illustri filosofi moderni. L' uno di questi coll' essere ideale rese impossibile l' ontologia come scienza, cedendo il varco allo scetticismo. L' altro colla formola dell' ente che crea l' esistente, pose nel dogma religioso ricevuto dalla parola jeratica la pietra angolare dell' edifizio filosofico. Noi solleciti di tenerci lontani dall' uno e dall' altro estremo, senza essere scettici ci gioviamo di un'analogia fra il mondo interno e l' esterno che regge al criticismo, e senza essere dogmatici usciamo dalla ideologia ed ammettiamo a livello di essa l' ontologia. Tutto ciò in seguito del metodo speciale di filosofia che abbiamo sopra adottato.

In confermazione di che giova il riconoscere, che non può la mente nostra assorgere all' idea dell' assoluto, se non sorretta dall' analogia del termine subbiettivo che trovasi nel mondo interno della coscienza; il qual termine è l' ideante, cioè l' *io* identico ed uno in mezzo all' ideato moltiplice e vario. Conviene non farsi illusione: noi non pensiamo altrimenti l' assoluto, cioè Dio, se non come il principio di tutte le cose che esistono. Or sì fatto principio vien pensato in rapporto al mondo esterno, nella stessa guisa che l' *io* vien pensato in rapporto al mondo delle nostre idee. Ma che vuol dir ciò se non che l' idea dell' assoluto sia formata dietro l'analogia del principio della vita interiore dell' uomo? Imperocchè Dio sta al mondo esterno, come l' *io* al mondo interno. Togliete ciò, dovrete pensar l' assoluto dietro l' analogia del principio di causa, cioè come causa prima ed universale. Togliete anche questo, l' assoluto non sarà più per noi che una negazione di qualsivoglia idea; onde risulta di nuovo, che l' intuito dell' assoluto debba essere rilegato nel numero degli *aegri somnia*.

CAPITOLO II.

Dei principii delle cose.

130° Che i principii dei corpi siano semplici — Se i corpi sono dei tutti moltiplici, cioè dire dei complessi di sostanze fisiche, viene ora l' inchiedere quale sia la natura reale delle primitive sostanze dei corpi. E in primo si vuol sapere: se queste sostanze sono i primi componenti dei corpi, i principii e le condizioni dei cennati tutti multiplici; è poi vero che siano composte e moltiplici esse stesse, cioè risultanti di parti comechè tenui, e capaci almeno di risolversi in esse?

Nell' antica filosofia è celebre la scuola degli Atomisti, detti così per la speciale dottrina sui primi elementi, e sul modo onde per essi spiegavasi la formazione dei corpi. Ponevano adunque l' universo essere infinito: di questo una parte esser vacua un' altra piena: la parte piena risultare d' infiniti corpuscoli ossia atomi, i quali nel vacuo infinito apprestano i principii e gli elementi a tutte le cose, sì che dalla loro composizione le cose tutte derivino. I detti atomi poi venivano dai medesimi creduti altresì corporei, e chiamati *corpi primi*, per discernerli dagli altri che si fanno per l' unione di essi. Era poi distintivo di questi primi corpi, una durezza ed una resistenza che offrivano a tutte le forze, ed ai più grandi urti che si avessero potuto lor fare: onde venivano considerati come fisicamente impenetrabili ed indivisibili; e nei tempi posteriori furono chiamati pure esseri semplici fisici. Autore di simile scuola Leucippo da Elea, ebbe comuni questi pensieri con Democrito suo rinomato seguace.

Noi combattiamo una tale dottrina. Per fermo, fatta l' ipotesi che le sostanze prime fossero composte, desse o dovrebbero risultare di più modi o di più sostanze. Or egli non può essere che siano risultamento di più modi, stantechè i modi non ponno esistere senza la sostanza, e però molto meno ponno con la loro unione produrre un aggregato di sostanze. Resterebbe adunque che le sostanze prime risultassero di più sostanze. Ma in simil caso esse non più sarebbero sostanze prime, ovvero primi principii di composi

zione; ma bensì sarebbero aggregati di più sostanze e di più componenti. Adunque le sostanze prime non sono risultamento di alcuna composizione, e però debbonsi confessare metafisicamente semplici [1].

Aggiungasi che ogni corpo dipendendo dalla composizione degli elementi, è un condizionato di cui i componenti sono la condizione; siccome nelle cose astratte il numero è condizionato di cui la condizione è nell' unità, poichè senza unità non vi ha numero. Or quando i componenti medesimi fossero composti, anzichè essere o contenere in sè la condizione prima dei composti, sarebbero essi stessi dei condizionati che supporrebbero la loro condizione in altri principii: i quali essendo ancor essi composti la supporrebbero in altri, e così via, in modo che si avrebbero sempre nuovi condizionati, senza trovar mai la condizione necessaria del loro essere composto. Perlochè essendo di mestieri che vi fosse una prima condizione del composto, forza è che si ammettano le prime sostanze come componenti dei corpi ma non composte esse stesse, cioè a dire che siano del tutto semplici [2].

Per terzo si osservi come supposto che non mai si pervenisse ai componenti semplici, sarebbero i primi elementi risolubili in altri, e questi anche in altri all' infinito, mentre niuno elemento sarebbevi in detta ipotesi, nel quale non potesse concepirsi una ulteriore divisione: e dico concepirsi, poichè ad onta in natura non vi fosse forza capace a produrre sì fatta divisione, resterebbe tuttavia certo che il supposto elemento primo fosse in sè divisibile, cioè composto sempre, e capace di essere diviso per alcuna maggior forza in altri elementi. Or la divisibilità all'infinito ripugna con la natura limitata dei corpi:

(1) Contro la dottrina di Talete Milesio il quale confondeva i principii delle cose cogli elementi, Plutarco sostiene altro essere gli elementi, altro i principii: *Siquidem elementa composita sunt, principia autem nec remur esse composita, nec confectum quiddam. Verbi gratia, elementa vocamus terram, aquam, aerem, ignem. Principia vero propterea vocamus quod nihil se prius habeant ex quo procreata sint, alioqui principia non essent, verum illud potius ex quo genita essent* (*De Placitis Philosoph.* Lib. I, Cap. II). Secondo i progressi delle scienze naturali, gli elementi sarebbero i principii chimici, che finora ascendono a sessantadue; i principii propriamente detti sarebbero però le sostanze prime metafisicamente semplici.

(2) Leibniz restrinse tutta questa teorica in una sola tesi, dicendo: *Necesse est dari substantias simplices quia dantur composita; neque enim compositum est nisi aggregatum simplicium* (*Principia Philosophiae, seu Theses etc. Thesis* 2; e vedi pure *De Primae Philosophiae emendatione et notione substantiae*, nella *Opera Omnia* del Dutens, Tom. II, Pars I, pag. 18 e segg.).

stante che se un corpo fosse divisibile all' infinito, esso dovrebbe in sè contenere un infinito numero di elementi; e poichè il corpo è un reale moltiplice, questi infiniti elementi dovrebbero anch' essi esser reali, e non già ideali come le divisioni sempre decrescenti senza alcun limite, che si suppongono negli enti ideali della matematica. Intanto un essere composto il quale risultasse d' infiniti elementi reali, dovrebbe esso stesso essere infinito, sì che nessun corpo, nel caso che i principii primi fossero composti, dovrebbe più riconoscer limiti, nè quindi dovrebbe essere capace di aumento, nè di figura, lo che ripugna col fatto.

Viene poi da tali argomenti esclusa l' idea invalsa in taluni, che le sostanze siano semplici fisicamente; poichè il dir ciò non importa in vero senso, se non che le sostanze prime siano composte e non semplici, ad onta che non vi fosse in natura forza che valesse a dividerle. Or egli è stato già dimostrato, che le sostanze tutte, e in particolare i primi componenti dei corpi, non possano in alcun modo esser composti.

131° In qual modo le sostanze semplici possano formare i corpi— Quei che al contrario la sentono sogliono opporre, essere impossibile che dal semplice risulti il composto, e dall' inesteso l' esteso. E però temono, che con la esposta teorica si aprisse l' adito all' idealismo.

Ma di rincontro, dal che gli elementi sono semplici in sè, non segue certo che ei non siano moltiplici nel loro complesso, formando degli aggregati e dei tutti realmente composti. Or questo è sufficiente a salvare l' attestazione del senso fondamentale ed esterno, il quale rivelaci i corpi in opposizione all' *io* semplice, siccome dei tutti composti e moltiplici. Il punto adunque sta nel vedere, come avvenga che gli elementi semplici non si confondano compenetrandosi in uno fra loro, e però in qual modo si avveri che dessi costituiscano quegli aggregati di sostanze che chiamansi corpi.

Per ispiegare tal cosa è necessario riconoscere la seguente verità. Le sostanze semplici perchè possano comporre un tutto moltiplice, conviene che si serbino esteriori fra loro senza compenetrarsi. Per non compenetrarsi uopo è che agiscano mutuamente e si resistano: agiscano cioè per poter consistere insieme, si resistano poi per non confondersi in uno. Intanto nulla è che possa agire e resistere, se

non sia un principio di azione, o una vera forza. Adunque perchè le sostanze semplici possano formare dei tutti moltiplici, fa necessario riconoscere ch' esse siano delle reali forze attive e resistenti.

Ciò vien confermato ancora da tutti i dati della esteriore esperienza. Nella natura materiale i filosofi di ogni tempo non riconobbero, che moti e cangiamenti continui. Sono i moti così detti locali, comuni a tutte le cose anche inorganiche: basta volger l'occhio al giro dei pianeti, all' aria che si agita, all' acqua, alla luce, ai gravi che cadono, e a mille altre cose cotali. Sono proprii di tutti gli esseri organici, siano vegetabili od animali, i moti delle molecole, per la cui virtù i detti esseri gradatamente crescono e mutano forme. I movimenti sensitivi, come quei del respirare, nutrirsi, vedere, udire, sono in fine il distintivo proprio degli animali. Or queste azioni siccome sono moltiplici, così prevenir debbono da moltiplici agenti ossiano principii di azioni. Questi principii di azioni, come subbietti dei quali gli atti prodotti costituiscono gl' intimi modi, non ponno essere che sostanze attive, ovvero forze sustanziali. Adunque gli esseri della natura, non risultano che da reali principii di azioni, ovvero da forze sustanziali.

Da questa verità è facile a trarre spiegazione del modo in cui le prime sostanze, benchè semplici, pure essendo altrettante forze attive e resistenti, constituiscono, per quella energia che hanno di agire e resistere, quei tutti composti, moltiplici e solidi, che abbiamo già detto corpi.

Ma può spiegarsi nello stesso modo l' obbiettività della estensiona continua? Al contrario è da porsi mente, che se i primi elementi sono semplici e discontinui, essi non ponno avere fra loro comun limite alcuno, non ponno coincidere cioè a modo di corpi, poichè incorporei si sono. Adunque l' estensione continua non è che un fenomeno, ma un fenomeno sustanziale perchè derivante dalla natura delle sostanze, cioè dalle forze di agire e resistersi, in guisa da comporne dei tutti moltiplici, atti a modificare la nostra facoltà di sentire. Il perchè ad onta che fenomenica ovvero apparente sia l'estensione continua, essa non è per questo una pretta illusione o fantasma. Essa è reale, se vuolsi comportare questo linguaggio, come estensione discreta; poichè non finisce di esser reale l' esistenza dei tutti moltiplici, composti, impenetrabili e resistenti, quali

sono i corpi che noi apprendiamo pei sensi fondamentale ed esterni. Tutta l' illusione nostra nell' apprendere come continui questi complessi di elementi discreti, non deriva fuorchè dal sentirli noi simultaneamente nella loro unione, e però in modo confuso; non essendo i sensi del nostro corpo atti a raggiugnerli in distinto, cioè quali sono divisamente in sè stessi.

L' idealismo intanto lungi dal riconoscere l' esistenza degli esseri moltiplici in fuori di noi, non altro ammette che le loro subbiettive rappresentanze. Che cosa adunque l' esposta dottrina ha di comune con l' idealismo?

132° Avvertenze sulle cose dette — Devesi imperò bene avvertire, che dal riconoscersi come semplici le primitive sostanze dell' universo, non ne segue che debbansi dire eziandio spirituali. Le sostanze dell' universo non diconsi semplici, se non per escludere la composizione e la moltiplicità di altri elementi. Le sostanze spirituali poi sono quelle che hanno la virtù d' intendere e di volere. Di qui segue che le prime sono brute, perchè non altra forza hanno, meno quella di resistersi fra loro e produrre in noi le impressioni sensibili, dovechè le seconde sono intellettive e libere. Queste in fine sono a noi note per l' interiore esperienza, quelle per la esteriore.

Molto meno poi dal principio che le sostanze sian semplici, se ne potria ricavare ipotesi di materialismo. Il materialismo, come a suo luogo il dicemmo, nega l' esistenza di ogni essere semplice. Noi al contrario non pure ammettiamo come semplice l' *io*, ma anche i primi elementi dei corpi ed in generale ogni sostanza, serbando però la gran differenza che l' *io* sia spirituale, e le sostanze primitive dei corpi, lungi dall' esser tali, sian brute.

E da ultimo si vuol notare che la esposta dottrina circa i principii delle cose viene anch' essa suggerita dall' analogia fra il mondo interno e l' esterno, imperocchè come per la virtù creatrice dell' *io* dalle unità i numeri, e dai punti nascono le linee, e da queste le figure prima piane poi solide, così dai detti principii semplici nascono i corpi per la virtù creatrice di Dio (1). Perlochè riapparisce sempre la identità fra il pensare e il creare.

(1) All' uopo il Vico: *Hoc pacto (homo) mundum quemdam formarum et numerum sibi condidit, quem intra se universum complecteretur: et producendo vel decurtando, vel componendo lineas, addendo, minuendo vel computando*

133° Sistema aristotelico intorno la natura dei corpi — Or che le scienze fisiche propendono a riconoscere l' unità o piuttosto uniformità della materia, non è fuor di proposito l' esporre la dottrina aristotelica sui componenti dei corpi. In primo, due principii erano riconosciuti da detta dottrina, come ingredienti nella composizione dei corpi: l' uno passivo, sfornito di ogni determinazione, di ogni qualità, di ogni grandezza, e tuttavia capace di esser determinato in tale o tal modo per constituire un corpo naturale; e questo principio veniva appellato *materia prima*, subbietto comune di ogni cosa corporea, unica di specie ma diversa numericamente in ciascun corpo individuale: l' altro principio era riconosciuto attivo ed energico, il quale poichè riducea la comune materia a formar questo o quell' altro obbietto individuale, prendeva nome di *forma*. Perciò la materia era riguardata come in potenza a ricevere tutte le forme di cui esser poteva il comune subbietto; le forme erano quelle che determinando la materia davano l' atto al corpo; il corpo era il prodotto dell' azione delle forme su la materia. In secondo luogo insegnavasi poi, la materia prima durare sempre la stessa in tutti i cambiamenti che succedono nell' universo corporeo, ma per ispiegar questi reputavano necessario l' ammettere una successione di forme, delle quali l' una escludesse e sottentrasse all' altra che la precedeva: siccome per ispiegare, ad esempio, le mutazioni che avvengono nel bruciarsi di un legno, uopo è, dicevano, che la forma di foco prenda il luogo della forma di legno, e poscia la forma di cenere sottentri a quella di foco.

Alla evidenza di che è da considerare come la forma sostanziale differisca dall' accidentale, in quanto la prima dà semplicemente l' essere ad un corpo, cioè fa che la materia prima sia determinata a costituire piuttosto questo corpo che un altro; la seconda poi non fa che determinare il modo accidentale della sua esistenza.

134° Riduzione della dottrina esposta — Riduco a principii cotesta intera dottrina, a seconda dei tre capi precipui pei quali discorda dalla nostra. 1° Noi teniamo che tutti i corpi siano un complesso di elementi attivi quantunque abbiano una natura uniforme, come molti

numeros infinita opera efficit (*De antiquiss. it. sap.* Cap. I, 1. 10). Ed in seguito: *Zeno summus metaphysicus ad geometrarum hypotheses accessit: et uti Pythagoras per numeros, his per puncta de principiis rerum commentatur* (Cap. IV, § 1, 10).

pensano. Gli aristotelici per contra fanno risultare i subbietti composti, in parte da elementi attivi, quali sono le forme sustanziali, in parte da elementi passivi, qual' è la materia prima. 2° Noi ponghiamo gli elementi primi come sostanze complete in sè, cioè sussistenti ciascuna a prescindere dalle altre. Gli aristotelici vogliono le due specie di componenti, la materia e la forma, come sostanze incomplete, cioè incapaci ciascuna di esistere in sè e però bisognose della unione reciproca. 3° Tutti i cangiamenti nel nostro sistema non sono che varie determinazioni e modificazioni delle forze primitive, ovvero modi varii del loro operare. Nel sistema però degli aristotelici le mutazioni degli enti corporei, non ponno succedere che per la produzione di nuove forme sustanziali, e per la distruzion delle antiche.

135° Esame della stessa — In questo confronto non è malagevole a scorgere in qual parte sia difettivo l' intero sistema degli aristotelici su la sustanziale natura dei corpi. E quanto al 1° capo, abbiamo già dimostrato, come i principii attivi, ossiano forze, quali per gli aristotelici sono le forme sustanziali, non costituiscano che reali agenti, ovvero esseri di cui gli atti compongono i modi; e come però siano essi stessi delle reali sostanze. Se poi gli elementi attivi medesimi sono sostanze reali, è inutile affatto il riconoscere, oltre di esse, degli altri elementi passivi, quali son quelli che compongono la materia prima; poichè se per formare i corpi non richieggonsi che reali sostanze, queste invengonsi negli elementi attivi, senza supporre il sostrato, o invocare il concorso della voluta materia indeterminata e passiva.

Quanto al 2° capo, può egli mai concepirsi un essere sussistente ovvero una sostanza incompleta, quale saria la materia, non che la forma degli aristotelici? Una sostanza, ovvero un essere che sussiste, è una cosa la quale ha l' esistenza in sè stessa, e però non ha bisogno di altro per esistere. Intanto se questa sostanza è incompleta, e intendesi già nel suo essere di sostanza, ciò vuol dire che essa esiga alcun'altra cosa per esistere, e che però dipenda nella sua esistenza da altri. Laonde la sostanza in detta ipotesi, ha l'esistenza in sè e nel tempo stesso non l'ha; non ha uopo di altra per esistere, e pur richiede che sia con altra cosa congiunta; non dipende da altro, e tuttavia dipende da un'altra cosa bisognosa essa ancor della prima.

In fuor della qual cosa devesi pure osservare, come tutto ciò che puossi concepire, o deve aver l' esistenza in sè, o pur non averla: se l' ha, sussiste, se non l' ha, inerisce; nè può trovarsi cosa media, siccome contrarii essi sono, fra l' essere sussistente e l' inerente. Or poi la materia e la forma, nel senso degli aristotelici, non sono esseri sussistenti, poichè a ciascuna di esse manca alcun che per esistere; non sono modi, poichè si suppongono sustanziali. Esse quindi non sussistono e non ineriscono, non sono nè sostanze nè modi, il che torna a dire che siano esseri arbitrarii ed assurdi. Di qui confermasi, non esistere nell' universo che sostanze metafisicamente complete: semplici in tutti gli esseri, ma brute nei corpi, sensitive negli animali, sensitive ed intellettuali nell'uomo.

Contro al 3° capo sta in fine la verità, che ove nei cangiamenti degli esseri, si annullassero talune forme sustanziali, ed altre nuove se ne producessero; dovrebbesi per questa parte ammettere la creazione e l' annichilamento incessante e continuo di esseri sostanziali in natura. Ciò è anche arbitrario, dovendosi in ordine alle cose dire che: *Omnia mutantur, nihil interit.*

CAPITOLO III.

Delle forme comuni delle cose.

136° Dottrine varie intorno agli universali — Prenotammo nella parte essoterica della filosofia, come la quistione relativa all' origine delle idee universali non potea essere trattata se non subordinatamente a quella del loro oggettivo valore: imperocchè, dicemmo, se l' universale esiste oggettivamente, noi non dobbiamo fare altro che trovarlo, in caso opposto dobbiamo formarlo noi stessi (22). Ora poi intorno al valore degli universali vi ha tre sentenze. La prima è di quelli i quali vogliono le sole voci essere universali, non già le cose significate da esse. Coloro che così pensano vengono detti *nominali*, perchè per essi le scienze non costano che di sole parole. Opposta alla suddetta è la dottrina dei *reali*, la quale mantiene gli universali avere una esistenza oggettiva negli stessi individui. Una terza opinione vuole poi che gli universali esistano nel nostro pensiero come concetti, ma abbiano un fondamento in natura; onde quelli che così pensano ricevono il titolo di *concettuali.*

Nella seconda delle cennate dottrine si possono eziandio fare due ipotesi. Si può supporre che gli universali esistano separatamente dagli individui *(ante res)*; e si può ritenere che essi non esistano che negli stessi individui. La prima di tali due opinioni è quella di Platone, e secondo essa gli universali non consistono che nelle idee archetipe delle cose: idee eterne e divine le quali a guisa di suggelli producono una doppia impronta; l' una negli oggetti singolari, l' altra nella mente nostra, per cui si spiega la scienza delle cose (1).

137° Esame delle esposte dottrine — La sentenza dei nominali non può essere spiegata che come una illazione del sensismo, perchè i sensi non ponno manifestarci se non ciò che è moltiplice e mutabile, non l' immutabile ed uno. Intanto così il sensismo come il nominalismo vengono confutati da che le scienze esistono e risultano di verità universali. In caso opposto le scienze stesse sarebbero accozzamento di voci senza significato.

Altronde il concettualismo si imbatte in difficoltà insuperabili, quando si ingegna di spiegare la formazione delle idee universali per l' opera del nostro intelletto. Veggasi ciò in Aristotile allorchè imprende a spiegar l' origine delle idee universali con far ricorso all' opera dell' intelletto agente. I sensi non ci offrono che individui circoscritti da speciali modi; ma l' intelletto agente depura tali individui dalle loro qualità determinanti, e ne ritiene l' essenza che consegna all' intelletto passivo. Se non che si presenta la difficoltà, che colla detta operazione l' intelletto agente non fa che ridurre l' idea di un oggetto, spogliandolo delle sue determinazioni numeriche. Però l' idea di un individuo ridotta e rifinita quanto si voglia non cessa di essere idea di un oggetto solo, nè può dirsi che sia universale, se una natura o forma comune non esista nelle cose considerate sotto un rapporto più alto, cioè in quanto le cose tutte si riguardino in relazione di una eterna ragione. Quindi l' uopo di ricorrere a Platone per completare Aristotile.

Gli scolastici accorgendosi della indicata insufficienza della dottri-

(1) A simili diverse ipotesi accennava Porfirio nella sua *Introduzione* (Εισαγωγη) al libro delle categorie di Aristotile, allorchè scriveva: *De generibus et speciebus, sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint; et sive substantia corporalia sint, an incorporalia; et utrum separata, an in sensibilibus posita, et circa haec consistentia, dicere recusabo* (*Prooem.*).

na aristotelica intorno a tal punto, introdussero una sottile distinzione tra l' universale metafisico e l' universale logico. L' universale logico si ha quando l' intelletto considera una natura astratta come riferibile a molti *(unum respiciens multa)*. L' universale metafisico poi non è che la natura astratta dalle condizioni accidentali *(unum abstractum a multis)* senza alcuna relazione cogl' individui; e questa formasi per la sola opera dell' intelletto agente. Intanto questa natura comechè potesse dirsi astratta, pure non è universale (20), poichè essa non esprime più di ciò che si trova in un oggetto singolare. L' universale metafisico degli scolastici non è perciò un vero universale.

A spiegare poi la formazione dell' universale logico, gli stessi scolastici invocano l' opera di un atto comparativo dell' intelletto, col quale si consideri una natura astratta in relazione agl'individui *(ut participabilis ab inferioribus)*. Ma la detta natura astratta è singolare; gl' individui in ordine ai quali può essa essere pensata sono anche singolari. Come dal pensar quella in rapporto a questi può uscirne un' idea universale? Come anzi può la prima trasformarsi sol perchè vien risguardata in relazione ad altri oggetti anche determinati?

138° Continuazione — Simile difficoltà si fa vie più chiara quando si consideri il modo in cui la formazione delle idee universali viene spiegata da Locke e suoi seguaci. Questi in effetti pensano che a far nascere le idee universali basti invocare il concorso della comparazione e dell' astrazione. Posto che noi vediamo più individui, essi dicono, noi possiamo ravvicinarli fra loro col pensier nostro, e così scorgere che essi convengono in alcune note e disconvengono in altre. Or noi abbiamo la virtù di attendere a quelle sole note nelle quali convengono, ovvero di astrarre dagl' individui paragonati le sole proprietà identiche; e son queste appunto le idee universali che si vanno cercando.

Niun dubbio che noi possiamo eseguire le dette operazioni di comparare e di astrarre, e che per esse possiamo scorgere la medesimezza che passa fra più oggetti. Ma l' idea di questa medesimezza può dirsi universale? Per certo, se da più individui simili o eguali astragghiamo la sola loro similitudine o eguaglianza, noi non usciamo in alcun modo da questi individui: noi conosceremo

la loro medesimezza, ma questa sarà sempre ristretta ad essi: formerà l' idea di una loro astratta proprietà. In vece, l' idea universale trascende ogni limite ed è indefinitamente determinabile. Non può negarsi quindi come gli sforzi dei concettuali riescano vani a spiegare la formazione delle idee universali.

139° In qual modo debbasi ammettere l' esistenza delle forme comuni — Mentre i concettuali sono nella impossibilità di spiegare la formazione delle idee universali da una parte, e i nominali vengono ripudiati dall' altra da chiunque non voglia ripudiare le stesse scienze, anzi fin la ragione, si offre al seguito delle cose dette una considerazione che deve farci ammettere l' esistenza delle forme comuni quale anello che intercede fra l' uno e il vario dell' universo, sia che sotto nome di forme comuni si intendano i generi e le specie, sia che si intendano le azioni e le leggi. Di vero, se gli oggetti tutti del mondo visibile esistessero isolatamente dal pensiero fondamentale ed originario di cui sono l' espressione, non si potrebbero trovare in essi che nature individuali. Ma avvegna che i cennati oggetti esistono in connessione col detto pensiero e qual termine della virtù di una mente somma ed eterna, perciò conviene risolversi per una di queste due ipotesi. O si dee portare il nominalismo sino all' ordine di questa mente, e dire che in essa non siano idee universali nè leggi universali; o devesi dire che queste idee e leggi siano appunto le forme comuni di tutte le cose che esistono. Però se il nominalismo è vuoto per la mente nostra, molto più è assurdo per la mente suprema. Dunque tra l' unità dell' immenso e l' immensità del numero delle cose, fa uopo riconoscere appunto le dette forme comuni, per le quali un piano stabile ed ordinato è ed apparisce in mezzo all' avvicendarsi delle forme individuali. Così le leggi della ragione somma appariscono come leggi universali, e le sue originarie idee come nature universali cioè come generi e specie. Senza ciò potrebbesi supporre il caos, non spiegare l' ordine della natura. Il concettualismo aristotelico è perciò monco ed erroneo se ad esso non si unisca il realismo platonico. Però si riconferma come i due sistemi di Platone e Aristotile son fatti non per escludersi ma per completarsi a vicenda. Se a dirlo in poco, l'intelletto agente di Aristotile si sublima allorchè dee poggiare sino all' ordine delle idee di Platone, quest' ordine vien reso più chiaro per l' opera progressiva e spiri-

tualizzatrice, anzi per la luce stessa che apporta e sparge su di esso l' attuoso intelletto di Aristotile. Per tal modo ambo le dette teoriche trovano luogo in un solo sistema di filosofia che meriti di esser chiamato veramente universale.

140° **Considerazioni intorno a un sistema di filosofia universale** — Un tal sistema universale di filosofia è appunto quello di cui noi abbiamo sinora presentato il piano descrivendone i principali tratti. Però sono doti di sì fatto sistema il reggere alle esigenze della critica, l' apprestare le ragioni supreme del vero e del reale, il rispondere alle aspirazioni più nobili dello spirito umano, il mostrare che gli errori di tutte le teoriche esclusive non nascono che dalla mutilazione del vero. Quando in effetti la filosofia vuol rispondere alle grandi richieste dei secoli civili, non lo può fare isolandosi o negando alcun lato della natura dell' uomo. Or l' uomo perchè dotato di una vita speculativa brama la conoscenza ragionata delle cose; perchè dotato di una vita pratica non sa distaccarsi dalla loro realità. Spiegare la realtà per la ragione, partendo dal mondo interno per rischiarare ciò che vi ha di oscuro nell' esterno, e tutto ripetendo da principii sommi apodittici; tale è il compito della filosofia non dogmatica, non empirica, non trascendentale, ma razionale, riflessiva e speculativa. La storia dirà come filosofia sì fatta si rannodi alle antiche memorie della sapienza italica, siccome anche può scorgersi da quello che al proposito del metodo filosofico speciale ne abbiamo accennato di sopra (116). Quanto a noi, crediamo di non andar lontani dal vero se notiamo che non mai come oggi, nella classe di coloro che pensano, fra le molte esigenze le quali crescono e si moltiplicano in ragion diretta dei mezzi per appagarle, il bisogno di un sistema di filosofia universale si fa sentire nel campo dello scibile. Più la ragione in effetti si è sviluppata nei molti rami del sapere, più sente l' uopo di studiare completamente sè stessa; a misura che la serie delle deduzioni scientifiche aumenta, cresce pure la importanza dei principii; l' uopo della unità si fa maggiore, a seconda che la varietà dei fatti e delle idee dilatasi in più vasta sfera.

141° Riduzione dei sistemi di filosofia — A voler definire il detto sistema di filosofia universale, può dirsi che esso sia quello in cui si è giunto alla conoscenza della connessione fra il sensibile e l'intelligibile, o ancora fra l'essere e il pensiero. Per lo innanzi, uscendosi dal sapere tradizionale, o si studiò l'essere separato dal pensiero, o questo separato dall'essere. Così si scorge che le epoche ideologiche della filosofia non sono, non possono esser che tre: quella della certezza dogmatica o volgare, quella del dubbio scettico, quella della certezza filosofica. Ed io chiamo ideologiche sì fatte epoche, perchè quantunque non siano sempre distinte nell'ordine della successione, pure rispondono fedelmente al processo delle facoltà nostre. In queste di fatti si dee distinguere il periodo della spontaneità da quello della riflessione; e nel secondo di questi si dee di nuovo distinguere il periodo dell'analisi incompleta dal periodo della sintesi completa. Entrano poi nella prima di dette epoche i sistemi dogmatici ovvero ontologici. Appartengono alla seconda i sistemi sensisti o idealisti, empirici o trascendentali, che è quanto dire tutti i sistemi meramente psicologici. Prendono posto nell'ultima i sistemi razionali o nel periodo di formazione o in quello di complemento (1).

142° Di una perpetua critica dei detti sistemi — L'ultimo di detti sistemi essendo il solo universale e adeguato, presenta il più largo criterio per giudicare di tutti gli altri. L'essere è inesplicabile senza il pensiero, questo è inesplicabile senza l'essere. Il primo non è se non in quanto è affermato, l'altro non è se non in quanto afferma. L'atto o giudizio costitutivo del pensiero ha per termine l'essere, l'atto o giudizio qualificativo dello stesso ha per termine le sue modalità, ovvero l'ordinamento dell'essere. Ma gl'indicati atti sono pensieri. Dunque nè l'essere può separarsi dal pensiero, nè questo dall'essere. E però i sistemi i quali o ammettono solo dogmaticamente, o scindono tali due termini, cioè quelli dei quali si compongono le precedenti due epoche della filosofia, ricevono la loro confutazione dal sistema della terza epoca. Così non vi ha ritorni possibili, nè il passato potrà nè meno in filosofia risorgere quando che sia. Il vero, quantunque avesse antichi ger-

(1) Non è questo il luogo in cui mi è dato mostrare tutta la importanza di detta divisione o l'immensa vastità di cui è suscettiva. Altrove vedremo come rannodandosi essa da una parte alle tre dette età del pensiero, contrassegna dall'altra le tre massime epoche non solo della storia della filosofia, ma di tutta la storia umanitaria.

mi, pure non è stato il primo ad essere carpito dalla mente dell'uomo; ma una volta raggiunto sta perpetuo monumento avverso ogni certezza dogmatica non meno che contro ogni dubbio scettico, derivanti da sistemi parziali ed inadeguati.

Intanto non voglio lasciar di notare, che la critica a cui qui accenniamo è quella la quale forma l'argomento proprio della *Dialettica*, così chiamata da *διαλογίζομαι*, *discepto*. Molti considerano la Dialettica come identica colla Logica; e non può negarsi che l'una e l'altra hanno di comune ciò, che esse studiano le forme e leggi del pensiero. Tuttavia si differenziano grandemente perchè la logica studia il pensiero in quanto si manifesta in noi; la dialettica lo studia in quanto si manifesta fuori di noi, cioè nell'universo. Se in questo si trova il più vasto campo di idee, e se altronde le idee debbono avere talune forme e leggi, ed essere il risultato di alcuni atti o giudizii, e perciò di un principio pensante, cioè di una mente; la dialettica deve considerar tali cose. Essa quindi è per il pensiero estraindividuale ciò che la logica, secondo il comune significato, è per il pensiero individuale. Nell'una e nell'altra la ragione dee riconoscere sè stessa; ma nella dialettica questa ragione è obbiettiva, per cui ad essa propriamente appartiene la disputa contro i sistemi o dogmatici, o empirici, o ideali. Quindi la dialettica distinguendo il sensibile dall'intelligibile, e nel dominio di questo riconoscendo la connessione fra il pensare e l'essere, e spiegando questo per quello, troverà in ciò il criterio primo e sommo per combattere così il dogmaticismo il quale va oltre la ragione, che l'empirismo il quale la nega, e l'idealismo che la dimezza, dichiarandola sterile. Che se per tal modo la dialettica viene a compenetrarsi colla stessa Metafisica, se ne può ricavare che la Filosofia come *Scienza Universale* consti in ultimo di due grandi parti, la Logica e la Dialettica, delle quali la prima corrisponde a quella che abbiamo chiamata parte Essoterica, e la seconda a quella che abbiamo detta parte Acroamatica, persistendo noi nel ritenere l'una come a preferenza certa, poichè non va oltre a ciò che cade sotto il dominio della coscienza (61); e l'altra come a preferenza congetturale, poichè ricorrendo alle analogie e alle ipotesi (116), cerca spiegare i fatti del mondo estraindividuale. E dopo ciò siamo in grado di passare alla Parte Etica la quale è la terza della universa filosofia.

PARTE ETICA DELLA FILOSOFIA

SEZIONE I.

ANTROPOLOGIA ETICA

CAPITOLO I.

Della moralità nella facoltà di volere.

143° Si richiama l'antica divisione della filosofia — Distinguevano gli antichi tre specie di virtù, la naturale, la razionale e la morale, e dalla loro differenza venivano riconfermati nella divisione della filosofia introdotta da Platone, secondo la quale essa risulta di tre parti, delle quali l'una riflette la natura occulta delle cose, l'altra la conoscenza, una terza i costumi (1). In rapporto alle due ultime il Vico scriveva: *Vis veri, quae errorem vincit, est virtus dianoetica, seu virtus cognitionis. Vis veri, quae affectus refraenat, est virtus ethica, sive actionis, quam moralem dicunt* (2).

Analogamente ad una sì fatta divisione quella parte della filosofia che versa intorno ai costumi, fu chiamata *Etica*, da ἔθος, *mos*. Essa venne detta anche filosofia pratica, non perchè non fosse teoretica in sè, ma perchè ha per oggetto le condizioni prime della vita pratica ovvero operativa dell'uomo, nell'atto che a discrepanza di essa la filosofia teoretica riflette le condizioni prime delle cose in quanto sono conosciute ed esistono (3).

(1) V. nota a pag. 113.

(2) *De U. U. J. P. et F. U.* §. 37.

(3) Quindi la parte Essoterica e la parte Acroamatica costituiscono la Filosofia Teoretica, l'Etica la Filosofia Pratica. Avendo così eliminata la divisione seguita sinora nelle scuole, non ho fatto in sostanza che preferire al medio evo la classica antichità (§ 115 nota ultima).

Volendo ora presentare di nuovo la definizione della filosofia, ma in modo che racchiuda tutte le tre parti suddette, possiamo dire che essa è *la scienza delle condizioni prime del mondo intellettuale, del mondo fisico e del mondo morale:* definizione che può a sufficienza essere compresa dopo le cose superiormente discorse (§ 2, 3 e 115), e dopo ciò che andremo ora a determinare (144 e 145).

144° Della natura dell'Etica in particolare — La Filosofia Morale, cioè l'Etica, ha per oggetto *le azioni umane sotto il rapporto morale.* Ma qui si offre a considerare che ogni rapporto morale suppone l'uomo da una parte ed una legge dall'altra. Stante poi che da questi due dati ne scendono come effetti i singoli doveri, perciò questa parte di filosofia comprende 1° l'*Antropologia etica,* la quale si occupa dell'uomo sotto il rapporto morale; 2° la *Nomologia etica,* la quale tratta della legge morale; 3° la *Deontologia etica,* che versa circa i doveri morali. Una fondamentale indagine è pertanto quella con cui si vuol sapere in che consista la moralità in sè stessa.

Per rispondere a tale dimanda è necessario pria di ogni altro il notare come le azioni *umane* distinguansi dagli atti *dell'uomo,* perciò che le prime sono prodotte dall'uomo in quanto è tale, cioè in quanto agisce liberamente per un dato fine, per cui debbono esser chiamate anche *personali;* mentre gli altri dipendono in qualsisia modo dall'umana natura (come il vivere, il sentire), sì che vogliono anche essere nominati *naturali.*

Dopo ciò si consideri che le azioni umane possono essere incitate da motivi di una triplice specie: 1° il diletto proprio dell'appetito sensitivo; 2° l'utile cui si riferisce l'appetito intellettuale; e 3° il dovere conosciuto per mezzo della ragion morale. Qual essere sensitivo in effetti l'uomo è mosso dall'istinto, volto a conseguir ciò che alletta, o a ripellere ciò che disgusta. Qual essere intellettivo egli è incitato ad agire o a non agire dal desiderio del bene o dall'avversione del male, come di ciò che giova o di ciò che nuoce. Qual essere morale dee subordinare ogni utilità al dovere, per cui il testimone, a cagion di esempio, dee fare la sua deposizione secondo verità, il giudice dee giudicare secondo giustizia, l'amministratore non dee trarre inonesto profitto da ciò che amministra, il soldato dee piuttosto lasciar la vita che il posto affidatogli.

Al cospetto di tali motivi vi è la volontà, quale potenza che si determina per virtù propria a seguire a preferenza un motivo che un altro.

Ma qui può avvenire di queste due ipotesi l'una. O l'atto volitivo si determina per l'appetito sensitivo ed intellettuale, violando il dovere; o si uniforma a questo dominando l'appetito sensitivo così come l'intellettuale. Or in simile rapporto di convenienza o di discordanza dell'atto volitivo col dovere, sta riposta la *moralità* delle umane azioni. Il perchè dicesi essere moralmente buono quell'atto che trovasi in accordo col dovere, moralmente cattivo quello che viola o discorda da questo.

Intanto il dovere di fare o di non fare è correlativo ad una legge imperiante, la quale modera le nostre azioni: legge che viene conosciuta da noi per mezzo della ragion morale, qual potenza la quale presenta l'idea di un ordine di esseri o simili o diversi da noi; se simili o eguali o non eguali, se diversi o maggiori o minori di noi. Sicchè possiamo dire con tutta chiarezza, che l'essenza della moralità in genere consista nel rapporto dell'atto volitivo con una legge obbiettiva, o pure colla ragion morale che ne è la promulgatrice immediata.

145° Ulteriore determinazione del bene e del male morale — Per comprendere la speciale natura del bene e del male morale, vuolsi avvertire come l'intelletto possa giudicar delle cose in un doppio modo: o considerandole in sè stesse, e dal lato loro, in quanto son vere; o risguardandole in rapporto a noi, e dal lato nostro, cioè in quanto meritano di essere elette. Nel primo caso l'intelletto prende nome di *teoretico*, nell'altro di *pratico*.

Nell'intelletto teoretico ponno aver luogo due ipotesi, secondochè i suoi giudizii o si uniformano alla natura delle cose, o riescono ad essa contrarii. Nella prima ipotesi si ha la verità, nella seconda si ha la falsità (50).

Similmente due ipotesi ponno aver luogo nell'intelletto pratico. La prima è che questo si uniformi all'intelletto teoretico, l'altra che ad esso si opponga. Nel primo caso l'uomo che opera è in armonia coll'uomo che conosce, poichè egli elegge ciò che deve eleggere, e rifiuta ciò che merita di essere escluso; nè per modo alcuno recede o si allontana dalla legge e dal dovere. Nell'altro caso, per dirlo colle parole di Cicerone, si ha l'*animus a se ipse dissidens, secumque discordans*(1). L'uomo opera in opposizione con sè stesso, perchè egli nega praticamente quel

(1) *De Fin. bon. et mal.* I, 18.

che teoreticamente afferma, o per lo contrario. Egli preferisce ciò che deve posporre, pospone ciò che dee preferire; cioè fa l'opposto di quel che egli stesso conosce di dover fare. Or nell'accordo dell'intelletto pratico col teoretico consiste la *rettitudine*, cioè il *bene morale;* nel disaccordo fra di essi consiste il *deviamento*, cioè il *male morale*. L'uno e l'altro sono la verità e l'errore, cioè l'armonia o la discordanza non tra il giudizio teoretico e l'oggetto suo, ma tra il giudizio pratico ed il teoretico. Tale può dirsi propriamente l'essenza del bene e male morale, quale uniformità o difformità delle azioni colla ragion morale.

146° Come la volontà non operi che col mezzo di un giudizio pratico—Niun dubbio che l'intelletto debba precedere la volontà, con un suo esercizio spontaneo, poichè non può volersi alcuna cosa se questa non sia prima conosciuta. Ma oltre a ciò si vuol sapere se l'intelletto sia anche chiamato ed adoprato dalla volontà quasi mezzo o istrumento senza cui la prima non potrebbe risolversi ad eleggere o a rifiutare un motivo qualunque. Simil giudizio come mezzo libero di scelta prende nome di pratico, onde ne è venuta la distinzione dell'intelletto pratico dal teoretico, la quale risale fino ad Aristotile(1). Or che questo mezzo vi sia, rilevasi da che noi ci apprendiamo tuttodì in egual potere di giudicare come eligibile o no qualsivoglia motivo si affacci al nostro pensiero, senza che il giudizio pratico si trovasse, al pari del teoretico, collegato necessariamente a questo motivo piuttostochè ad ogni altro, e per esempio, al più degno e non al meno degno, o pure al giocondo e non all'utile, o all'utile e non all'onesto. Anche nel modo comune di dire, si suol chiedere a chi delibera prima di agire: « Che pensi di fare »? Or nel *pensar di fare* consiste appunto il giudizio pratico.

In seguito di tali considerazioni conviene distinguere nelle umane azioni il mezzo di cui la volontà si avvale dall'oggetto voluto: il mezzo è il giudizio pratico volontario, l'oggetto è la cosa a cui la volontà in seguito del primo si attiene. Entro in un negozio di libri, esamino molti di questi, e ne compro uno. Se l'ho acquistato, l'ho eletto; e se l'ho eletto, non l'ho conosciuto solo, ma l'ho giudicato preferibile, cioè ho pensato di renderlo mio.

147° Come la volontà sia libera—Chi consideri la natura del giudizio pratico dee convenire che posto qualsisia motivo sentiamo in noi il

(1) *De Anima*, 3, 8.

potere di eleggerlo o di rifiutarlo: la qual cosa vuol dire che ogni motivo è *impellente* non *determinante*. Or questo basta a mostrare come la nostra volontà sia dotata di *libero arbitrio*, cioè sia potenza la quale può determinarsi da sè in qualsivoglia modo (73). Alcuni dicono che gli atti della volontà siano i voleri e i non voleri. Simile distinzione è esatta relativamente ai motivi particolari, poichè è innegabile che posto un motivo si può seguirlo o pur no. Ma a prescindere da tal riguardo, la volontà presa in sè stessa non produce che soli atti positivi, cioè soli voleri; mentre anche quando rigetta un motivo, essa vuole positivamente rigettarlo.

La libertà nel senso morale però non consiste che nel potere di determinarsi *razionalmente*, cioè in modo che dati più motivi, il giocondo e l'utile non venga mai anteposto all'onesto (1). Or anche in questo senso la coscienza ci mostra che noi siamo dotati di libertà, in quanto cioè la nostra volontà è capace di determinarsi in modo da esercitare perfetta supremazia sulle altre facoltà, con signoreggiare gli affetti e le passioni: per la qual cosa essa riceve il titolo di *potere personale* (73).

La libertà è così essenziale ad avere la moralità, che senza la prima la seconda sarebbe impossibile. Non vi può esser luogo in effetti a merito nè a demerito, se non quando potendosi fare così il bene che il male, o si preferisce il primo al secondo, o questo al primo.

148° Si risponde ad una obbiezione — I fatalisti sogliono opporre: la potenza di non agire restar distrutta nell'atto in cui noi agiamo; e non pertanto non potersi essere consci di libertà, se non sentasi la potenza di non agire, nell'atto stesso in cui si agisce: onde deducono, che illusorio è il sentimento del nostro libero arbitrio. Ma contro la prima proposizione di tale argomento è da considerare, come la potenza di non agire nell'atto stesso in cui si agisce, due cose importi: 1° che di presente siavi una qualche azione; 2° che nulla manchi per poterla sospendere, o per produrne un'altra contraria. Or di queste due cose l'intima esperienza ci dà piena certezza. In quell'atto che agisco, qual cosa mi vien meno, perchè io non possa sospendere la mia azione, o agire in opposta maniera? non mi sento io nella stessa integrità, non mi veggo padrone delle mie potenze, ed arbitro del loro esercizio? Resta dunque

(1) Tal'è l'idea che Cicerone presenta della libertà nel Libro dei Paradossi, quando imprende a mostrare, *Solos sapientes liberos esse, et stultos omnes servos* (*Paradoxa*, V).

a dire, come nell'atto stesso che agisco, debbo riconoscere qual dato di esperienza interna il potere e di sospendere quella tale azione e di produrne un'altra contraria: in che è riposto il libero arbitrio dell'uomo. Oltrechè, avverso l'altra proposizione dell'argomento addotto, sta il fatto che noi ci sentiamo liberi anche prima di appigliarci a qualsivoglia motivo, e quando ci troviamo semplicemente a vista di essi, senza averne prescelto ancora veruno. Possono essere ben molte le peculiari ragioni che mi chiamano ad agire: io conosco che gli atti della mia volontà non hanno alcun necessario rapporto con veruna di esse; conosco che posso appigliarmi ad una ragion di agire a preferenza delle altre. Trovasi poi la ragione di ciò nella natura di questi motivi medesimi: i quali hanno sempre consociata una qualche ragion di male; di modo tale che, se richiamano la volontà per quel lato che presentano buono, la respingono dall'altro lato cattivo, lasciando in noi libero il potere nello escluderli o nell'adottarli.

Che ove dai fatalisti si volesse presumere, gli atti della volontà dipendere dai motivi più forti, essi si ingannerebbero in quanto verriano a supporre che il motivo sia la causa delle determinazioni della volontà, mentre ne è solo la condizione. Questa poi si distingue dalla causa in ciò, che la causa è quella la quale produce qualche cosa, mentre la condizione è quella senza la quale una cosa non può essere. La volontà così non può determinarsi senza un motivo, e però il motivo è una condizione a volere. Ma l'attività dell'anima è quella che produce questa determinazione; e questa attività è in lei, e non già nel motivo. E facilmente si intende, che quando la volontà si determina ad un'azione, vi è non già una ragione sufficiente onde questa azione non sia, ma una potenza capace di resistere al motivo, e che può non determinarsi all'azione che fa.

149° Delle circostanze che influiscono sulla moralità, e per primo dell'ignoranza e dell'errore — Sorviene ora il far parola di talune circostanze, le quali influiscono sulle azioni umane in modo da modificare il loro valore morale, sino al punto da sottrarle ad ogni imputazione. Simili circostanze sono l'ignoranza e l'errore, il timor grave e la forza maggiore.

La mancanza della conoscenza di un oggetto costituisce in rapporto ad esso la *ignoranza*, che, come vedesi, non è stato o atto positivo, ma vera privazione per lo spirito umano. L'errore per contra è un atto

positivo di giudizio con cui si afferma ciò che si dovria negare, o si nega ciò che si dovrebbe affermare (52).

L'ignoranza e l'errore o sono involontarii o volontarii, secondochè nascono da cause che sono o pur no sotto l'influenza della volontà di chi opera. L'ignoranza e l'errore involontarii non sono imputabili all'agente, poichè dipendono da cause superiori alla sua volontà, come l'età, ad esempio, o le malattie mentali nelle tre gradazioni di idiotismo, demenza e furore. Quindi se alcuno opera in tale stato di ignoranza o di errore, come nel caso del fanciullo che appicca il foco alla casa, simile azione non può essere a lui imputata. Ma il contrario dee dirsi se l'ignoranza o l'errore dipendono da cause subordinate all'agente, sia che questi dovea evitarle, sia che dovea procurarle. L'ubbriachezza, a cagion di esempio, dovea essere evitata; la diligenza cioè riflessione necessaria a non commettere il male, dovea essere adoperata, come dovea aspettarsi la calma pria di agire nello sdegno. Perciò se alcuno in tali stati esegue degli atti nocivi a chicchessia, non va esente da imputazione. Solo devesi avvertire, che simile imputazione è minore di quella che compete agli atti deliberati di fare il male, e ciò appunto perchè tale deliberazione manca nei casi indicati.

150° Continuazione—Inoltre fa mestieri distinguere fra l'ignoranza e l'errore che cadono sulla legge, e l'ignoranza e l'errore di fatto. L'ignoranza e l'errore che cadono sulla legge razionale sono volontarii, essendo l'uomo fornito dei mezzi necessarii alla sua naturale promulgazione: onde essi costituiscono una vana scusa, insufficiente ad esentare gli atti umani dalla imputabilità. Non è lo stesso pei fatti particolari, sui quali possiamo spesso illuderci, ed essere indotti in errore, atteso la varietà delle loro circostanze, siano di luogo o di tempo, di persone, di cause o di fini, e ciò ad onta di ogni diligenza. Niuno potrebbe scusarsi di non aver voluto rendere la cosa datagli in deposito, adducendo per motivo l'ignoranza della massima che comanda la restituzione dell' oggetto depositato, da farsi al suo padrone. Ma andrebbe immune da imputazione colui che, per involontario errore di fatto, ritenesse per certo, la cosa che si trova in suo potere essere stata venduta ai suoi maggiori, o data in pegno, o donata.

151° Della colpa e del dolo—Pria di andare oltre e discorrere della forza maggiore e del grave timore, giova il premettere che cosa si intenda per azione colposa o dolosa.

Ogni atto il quale scientemente e liberamente sia eseguito o non eseguito contro il proprio dovere, è imputabile all'agente. Al dovere però ed alla legge può andarsi contro in due modi; o per irriflessione (che è la mancanza di diligenza di cui parlavano i giureconsulti Romani), o con animo deliberato. Nel primo caso l'azione si chiama *colposa*, nell'altro *dolosa*. Quindi è solo colposa l'azione di chi tirando inavvedutamente al bersaglio quando può passare alcuno, uccide un uomo; ma l'omicidio fatto col fine determinato di commetterlo, è azione dolosa.

In generale, quell'atto giudicativo con cui si pronuncia sulla malizia di qualsivoglia azione, sia che si dichiari colposa o dolosa, in seguito di un confronto fattone colla legge di natura, prende nome di *imputazione morale*, da cui le azioni che ne son suscettive vengono dette imputabili.

152° Della forza maggiore—Oltre all'ignoranza e all'errore involontarii vi sono altre circostanze le quali o tolgono del tutto o scemano l'imputabilità delle azioni. La toglie del tutto la violenza fisica, ovvero la forza maggiore. I nostri voleri riguardati in quanto alla loro attività, son detti *eliciti* se non si esternano con qualche moto del corpo, e imperati se producono nel corpo una qualche volontaria mutazione. Analogamente a tale divario si vuol notare, che la forza fisica, allorchè supera la resistenza del nostro corpo, può in primo contrariare o impedire i nostri atti imperati, come quando mi sforzo di alzare e son trattenuto; e può in secondo produrre dei movimenti, i quali non partono dall'insita attività dell'*io*, come se urtato urto e sospinto cado. Ma dopo essersi già stabilito che il principio dei voleri è l'*io* stesso, chiaro apparisce non potersi dir lo stesso per gli atti eliciti: stantechè la violenza fisica non può esser che esterna, e perchè tale per nulla può accrescere o sminuire l'intima attività dei voleri. Laonde segue che la forza maggiore influisce su gli atti imperati, ma non su gli eliciti, i quali per questo rimangono liberi dalla coazione. In confermazione di che si deve anche riflettere, che la forza maggiore può influire su gli atti imperati in modo negativo, cioè con impedirli, non in modo positivo, cioè con produrli; essendochè colui il quale esegue un moto in virtù di forza maggiore, anzichè emettere un atto imperato, non è che un mezzo istrumentale in poter di altri.

153° Del grave timore — Rimane a chiedere se cadono sotto imputazione quelle azioni o omissioni le quali vengono provocate da grave

timore, cioè dalla minaccia di un male grave, imminente e che non possa evitarsi. A tal proposito si dee determinare, se a fronte di un simil male, noi abbiamo o no il dritto di commetterne un altro, necessario per evitare il primo.

Innanzi tutto, se il male che si vorrebbe respingere è meritato, incumbe l'obbligo di rassegnarsi a soffrirlo. Il condannato alle carceri non ha il dritto di ferire i custodi per riacquistare la libertà. Ma che dire, quando il male non è meritato? Se esso ci viene da un aggressore ingiusto, vedremo a suo tempo che abbiamo il dritto di respingerlo, salvo l'obbligo di non eccedere i limiti della difesa. Ma è egli lecito di evitare un danno immeritato, con farci noi stessi autori del male degl'innocenti? A tale dimanda non può darsi che una risposta negativa, poichè ogni dritto cessa di essor tale semprechè un obbligo assoluto ne proscrive l'esercizio. Sarebbe quindi da condannarsi colui che per non vedere incendiata la propria casa, consentisse di far trucidare un suo familiare dai masnadieri; o colui che per aver salva la merce dai pirati, lasciasse in loro potere in cambio una persona del naviglio. Ma innanzi alla legge di natura nè meno sono da assolvere coloro i quali, ridotti all'estremo della vita, come nel caso di un naufragio, volessero sagrificare l'esistenza di persone innocue più deboli per salvare la propria.

Quanto alla influenza del timore sulla validità dei contratti, cade opportuno poi il notare, che se il grave timore è prodotto da uno in un altro contraente, come nel caso della minaccia fatta dai masnadieri contro un individuo, non vi ha consenso ma opposizione di volontà. Sicchè se il minacciato deviene ad un contratto con essi, questo per lui non vale che un mezzo di difesa o di salvezza: mezzo che desiste di avere la sua ragione e valore dal punto in che è svanito il pericolo. Ma se il grave timore proviene da un caso fortuito o da terze persone, l'obbligo di un contraente è valido in rapporto all'altro, come quando prometto mille a chi soccorra una mia nave salvandola dal naufragio, o a chi liberi un mio congiunto trattenuto da una compagnia di ladroni (1).

(1) A questo caso si riferisce la massima dei giureconsulti: *Coacta voluntas, etiam voluntas est: volui, quia coactus volui.*

CAPITOLO II.

Della moralità nelle rimanenti potenze.

154° Dell'istinto sotto il rapporto etico—Vuolsi pria di ogni altro distinguere l'istinto dalle operazioni istintive: quello è sempre cieco e fatale, ma queste debbono essere considerate o in quanto precedono o in quanto sono subordinate alla volontà. Quindi l'istinto come motivo animale non è capace di imputazione morale; ma le operazioni istintive se non sono suscettive di moralità in quanto antecedono, possono però avere una bontà o malizia in quanto son volontarie, cioè in quanto sono subordinate alla intelligenza ed al personale potere.

155° Dell'amor volontario e dell'azione esterna—Circa la facoltà di desiderare poi è da riflettere, come all'atto della volontà che si avvale del giudizio pratico, conseguono alcuni altri atti, i quali sono 1° l'amor volontario che spinge all'azione esterna, 2° l'azione esterna medesima che ad esso succede. Quando noi abbiam giudicato un oggetto come il più degno di essere eletto fra gli altri, noi lo abbiamo posto con ciò stesso, rispetto alle altre cose, nel primo rango; lo abbiamo dichiarato preferibile almeno nel modo nostro di apprenderlo. E dico nel modo nostro di apprenderlo, poichè non si richiede che l'obbietto sia il migliore veramente fra gli altri, bastando ch'ei sia stato per tale giudicato da noi praticamente, per togliere agli altri motivi il primato. Or bene, io sento che giudicato liberamente un obbietto come quello che più meriti di essere eletto da me, non posso non determinare ad esso il mio amore a preferenza di ogni altro obbietto. Imperocchè con quanta ragione potrei io interessarmi degli altri a discapito di quel solo che pur io ho preferito?

Ma come al giudizio pratico l'amor volontario, così a questo consegue l'azione esteriore. Di vero, ripugnerebbe il dire che noi tralasciamo ciò che abbiamo prescelto ed amiamo più, per far quello che abbiamo posposto ed amiamo meno. Perlochè in conclusione, se i motivi precedono le azioni umane, e il giudizio pratico le determina, ciò che consegue ad esse e le completa consiste nella esterna esecuzione.

156° Quale sia la sede originaria della moralità — Per procedere debitamente in tale ricerca, si deve notare come la moralità non abbia

la sua propria sede negli atti esterni dell'uomo: i quali considerati in sè stessi, a prescindere dall'atto volitivo che li produce, non sono che moti organici, e come tali non ponno intendere che cosa sia legge e dovere, nè ponno quindi rivestire alcun carattere di merito o di demerito. Dicasi lo stesso delle operazioni istintive, quali sono tutte le funzioni dei bruti, che ad onta di loro bontà fisica, niuna bontà morale possono includere per sè sole, appunto perchè non è dato ad esse l'elevarsi in su dei sensi all'idea di una legge, o il risentire l'obbligazione che ne discende, o il meritare o demeritare mediante una libera elezione.

Nè la moralità può trovare origine nell'amor volontario: conciossiachè questo dipende esso stesso dal giudizio pratico che è istrumento immediato della volontà umana. Per tal ragione l'amor volontario è buono se il giudizio pratico è buono, ed è cattivo se tale è pure il giudizio pratico dal quale dipende.

Noi siamo da ciò ricondotti ad ammettere, che la moralità risegga propriamente nel giudizio pratico volontario, ovvero nell'atto libero della volontà che dispone di un giudizio pratico: il quale è quello che può primamente assentire alla legge imperiante di ragione o discostarsi da questa, ed a seconda di ciò essere moralmente buono o cattivo. L'amor volontario poi sarà anch'esso moralmente buono se tale è il giudizio volontario da cui procede, e sarà moralmente cattivo se il giudizio volontario sarà pur cattivo. Ed in fine la stessa azione esterna sarà moralmente buona se dipenderà da un atto volontario buono, sarà cattiva se avrà per causa un atto volontario cattivo. Così la moralità risiede propriamente nell'atto della volontà col quale liberamente si provoca un giudizio pratico, ovvero eseguesi una libera scelta; conseguentemente poi, e come di consenso, nello operazioni istintive, nell'amor volontario e nelle azioni esterne che a questo conseguono.

157° Cenno sulle passioni — I desiderii o le avversioni accresciute nella intensità, prendono nome di *passioni*. Intorno a queste vi fu controversia fra peripatetici e stoici, imperocchè gli uni mantenevano che le passioni siano principii utili, mentre gli altri ravvisavano in esse la fonte di tutti i mali. Evidentemente però i primi non intendevano parlare che delle passioni che nascono da desiderii onesti, e sono sottoposte all'impero della ragione; nell'atto che i secondi accennavano alle passioni le quali offuscano l'intelligenza, e sono incompatibili colla

saggezza. Se le due scuole fossero convenute nel determinare la natura delle passioni, si sarebbero facilmente poste di accordo tra loro, imperocchè esse avrebbero compreso che le passioni possono esser buone o cattive, secondochè derivano da buoni o da rei desiderii. E però anche le passioni seguono la natura del giudizio pratico, e al pari di questo riescono buone o cattive. Or come i peripatetici non intendevano approvar le seconde, così gli stoici non potevano proscriver le prime. Nel fondo della disputa tutti sarebbero convenuti in ciò che non si debbono seguire i consigli delle passioni, qualora la ragione vi ripugni. Ad ogni modo poi devesi a questa cercare la calma tanto necessaria perchè non si eseguano atti inconsiderati, pria che sia cessata l'emozione dell'animo tutta propria delle passioni.

SEZIONE II.

NOMOLOGIA ETICA

CAPITOLO I.

Idea della legge morale.

158° Della legge morale in generale — Tutti gli uomini che della ragione si avvalgono sono in grado di distinguere il bene oprare dal male oprare, l'onesto dal turpe: onde essi lodano il primo nè mettono in dubbio che si ha il dovere di farlo, biasimano il secondo, nè dubitano che si ha il dovere di tralasciarlo; e sentono letizia per aver praticato la virtù, e tristezza per essere incorsi nel vizio.

Giudizii così stabili ed universali suppongono in tutti un criterio ovvero una idea. Questa idea in quanto è norma comune di giudizio ed inserve alla vita pratica degli uomini, chiamasi legge razionale. Fondata sulla natura degli esseri prende nome di legge di natura. Riguardata come principio di doveri, è legge morale. Considerata come costitutiva e tutelatrice di dritti, è legge giuridica. Far l'analisi di detta idea e determinarne i caratteri, senza uscire dal suo rapporto morale, ecco ciò che forma il nostro primo assunto.

Secondo un modo ordinario di favellare, chiamasi legge una certa costanza ed uniformità che si palesa in mezzo al vario degli avvenimenti: nel qual senso parlasi di leggi organiche ed animali, anzi generalmente si dice che tutti gli esseri della natura hanno le loro leggi.

È ben altro però il significato del vocabolo legge qualora assumesi nell'accettazione di legge morale. Le leggi organiche ed animali si rapportano solo agli esseri ai quali appartengono; son tutte intrinseche ad essi, e però soggettive. La legge morale per contra, anche considerata come idea e nella sola ragione, è oggettiva tanto in sè stessa, per l'eterno ordine di cose che rappresenta, quanto relativamente alla volontà cui si impone, e al giudizio volontario di cui costituisce la norma. La quale oggettività non cresce per trovarsi attuata nel dominio della esistenza, ovvero per avere un fondamento in natura. Imperocchè la ragione è quella la quale rivela la essenza eterna ed immutabile delle cose non pure in sè e nei loro rapporti, ma anche in quanto possono costituire oggetto di nostra attività. E la ragione o l'idea nulla acquista o perde se il fatto mostra o no una esistenza precaria qualunque. Inoltre: la legge morale ha per materia una data specie di azioni; ma queste non sono i moti fatali dei corpi, nè gl'impulsi ciechi dello istinto. Nessuna di queste, in quanto non è *propria* cioè appartenente alla nostra attività personale, è suscettiva di dovere, o di bontà ed approvazione, o di rispetto e di inviolabilità. È perciò che gli atti su cui cade la legge morale sono quelli che abbiamo chiamati personali (144). Ma per ultimo, la detta legge distinguesi da ogni altra, perchè si presenta col carattere di un'autorità assoluta, cioè sotto la forma del comando di fare o di non fare, a cui corrisponde il dovere.

Dietro ciò possiamo dire, che la legge morale consista in « un contenuto oggettivo, che ha una forma assoluta e si riferisce ad un'attività personale ».

Il detto contenuto oggettivo può poi essere considerato sì nella essenza che nella esistenza, cioè e in quanto alla idealità razionale e in quanto al riscontro che ha nel mondo sperimentale. In ambo le ipotesi noi non vi troviamo che oggetti, i quali in rapporto a noi o sono simili per natura, o per natura diversi. Se simili per natura, essi sono o eguali o disuguali per condizioni così naturali che avventizie. Se diversi, o sono inferiori o superiori a noi. Così i fratelli, gli amici, gli uomini come tali sono simili ed eguali; ma i genitori e i figli, il capitano ed i

militi, la civil potestà e i semplici cittadini sono simili ma non eguali. I bruti sono diversi ma inferiori a noi; noi siamo diversi ed inferiori alla mente suprema. Tale classificazione è di grande momento, poichè in essa si rattrova il contenuto di tutta la legge morale. Il perchè possiamo con altro ordine dire, che la legge stessa consiste in « una forma razionale assoluta la quale riflette la nostra attività libera, secondo che essa è uniforme o contraria alla natura degli esseri eguali o ineguali (se simili), inferiori o superiori (se diversi) ».

159° Suoi caratteri — Per determinare vie meglio l'idea di detta legge, fa mestieri studiarne i caratteri. Or poi il primo di questi è la chiarezza, poichè se la legge di natura non fosse chiara, essa non sarebbe conosciuta per le ingenite forze della ragione; ma si dovrebbe derivare dalla promulgazione degli atti della civil potestà: lo che è proprio delle sole leggi positive.

Il secondo carattere della legge morale è la universalità; la quale risulta o da ciò che essa abbraccia tutti gli esseri, e da che si riferisce all'attività personale dell'uomo in tutta la sua estensione, e da che è conosciuta dalla ragion comune della umanità.

Il terzo carattere è la immutabilità, la quale in ciò sta riposta che la detta legge segua l'essenza delle cose, la quale essenza è immutabile.

Il quarto carattere è la obbiettività, consistente nell'essere la detta legge indipendente dall'uomo e subordinata alla ragione somma di cui l'ordine universale costituisce l'eterno ideato.

L'ultimo carattere è l'autorità, per la quale la legge di natura si manifesta come imperiante, e a differenza della esortazione, del consiglio, e di tutte le tendenze così animali che intellettive, impone all'uomo negli svariati stati della vita di compiere ognora il suo dovere.

Fu questo carattere ovvero principio obbligatorio quello che essendo valevole in rapporto alla volontà di ogni essere razionale, venne chiamato da Kant imperativo categorico. Ritenendo sì fatto nome, possiamo notare come esso, benchè unico in sè, mostrasi allo spirito e produce in lui effetti diversi, a seconda degli stati varii in cui l' uomo si trova. Or poi simili stati son tre: l' uno è anteriore all'azione libera, l'altro è quello in cui l'uomo si determina all'azione, il terzo consegue all'azione già fatta. Corrispondono a questi tre stati altrettanti momenti dell'imperativo. Nel primo esso si considera come precettivo o come proibitore, nel secondo viene appreso nell'aspetto di promittente o di minac-

ciante, nell'ultimo si fa sentire come approvatore se l'azione fu uniforme alla legge, come rimproverante se fu ad essa contraria (166).

160° In che consista il principio conoscitivo della moralità delle azioni — Al proposito della natura generica della legge, si è voluto dai filosofi andare in traccia di una massima, ovvero di una proposizione universale, anzi di un razionale principio, per la cui opera si potesse conoscere, come per mezzo di una regola, quale azione sia buona e quale cattiva. Simile proposizione ha preso nome di principio *conoscitivo*, diverso dal principio di *obbligazione*, il quale consiste nel comando o nel divieto di qualche azione. Sono poi doti del mentovato principio la verità, l'evidenza e l'adeguatezza; per la quale ultima proprietà si vuole intendere, che esso debba manifestare tutti i doveri degli uomini, tanto individuali che sociali: senza di che non potrebbesi dire principio unico o sommo.

Giovandoci delle cose dette, io credo che si possa portare molta chiarezza e semplicità in una quistione sì fatta. Abbiamo visto che la legge, qual si rattrova di presente nella nostra ragion morale, consiste in un comando di fare o di omettere le date sorte di azioni, secondochè conservano o violano la natura stessa dell'uomo, non che i naturali rapporti che passano fra lui e gli altri esseri inferiori, uguali o superiori sia per natura, sia per condizioni. Or che altro è questa generica definizione della legge morale, se non quel principio stesso conoscitivo, così ricercato dai filosofi? Sicchè « la necessità morale che ha l'uomo di uniformare la propria attività libera alla natura oggettiva degli esseri considerati in ordine a questa attività medesima », costituisce il supremo principio morale.

In simile principio conoscitivo trovasi espressa l'essenza del dovere, in quanto è necessità morale. L'uomo in effetti può violare il dovere, non annullarlo. Nel poterlo violare sta la libertà; nel non poterlo annullare sta la necessità. Ma in detto principio doveasi anche enunciare l'ordine oggettivo degli esseri, per poter avere il criterio onde giudicare dei singoli doveri, e ciò si è fatto con indicare appunto la natura degli esseri in rapporto all'uomo.

Ma il principio stesso può eziandio essere significato in altre guise. In primo luogo, siccome gli esseri considerati in ordine all'attività personale dell'uomo formano il contenuto della legge di natura, e questo contenuto in quanto alla essenza possiedesi dalla ragione; così il detto

principio si può tradurre nella « necessità morale di uniformare le azioni o le omissioni dell'uomo coll'ordine ideale degli esseri proprio della ragione ». Laonde emerge, che quelle azioni che serbano tale uniformità siano da farsi, e quelle che l'escludono siano da tralasciarsi.

Oltre a ciò, la detta legge può riguardarsi in quanto è attuata nel campo delle esistenze, in cui il fatto mostra trovarsi esseri o eguali o maggiori o minori di noi. Allora il principio stesso importa « necessità morale di agire da eguali cogli eguali, da minori coi maggiori, e da maggiori coi minori di noi ».

Finalmente la legge di natura non è autorevole, se non in quanto porta l'impronta della mente somma, di cui è la naturale manifestazione. Non basta in effetti riguardare l'ordine di tutti gli esseri in rapporto al giudizio e alla volontà umana, per aver la legge di natura. Fa mestieri ravvisare in detto ordine la espressione di una ragione e di una volontà superiore a noi, ovvero la manifestazione di un ente sommo; poichè tutti gli esseri razionali finiti soggiacciono alla detta legge, e lungi dal produrla la suppongono e la ricevono. « La necessità morale in cui ogni subbietto personale si trova, di non contravvenire ed opporsi a ciò che è stato ideato e fatto dalla somma ragione », costituisce quindi l'ultima formola del principio conoscitivo morale: analogamente alla quale, il principio di ogni dovere apparisce essere la subordinazione alla mente suprema, cioè a Dio (163 e 168).

CAPITOLO II.

Promulgazione della legge morale.

161° Della promulgazione in genere — Ma quale è il mezzo con cui noi conosciamo la legge morale? In generale, il mezzo col quale si conosce una legge costituisce la *promulgazione* di essa. Ora un simil mezzo è esterno, cioè riposto nella voce o nello scritto, per le leggi positive, le quali sono stabilite dalla civil potestà. Lo stesso mezzo però non è richiesto per aver conoscenza della legge di natura, in qualsivoglia dei tre elementi questa si consideri, cioè o dal lato della personalità umana, o dal lato dell'ordine degli esseri, o dal lato di una somma ragione. Imperocchè la legge di natura dimanando dalla somma ragione riflette da una parte il soggetto uomo e da un' altra offre gli esseri in

quanto all'uomo si riferiscono. Laonde se l'uomo ha il potere di raggiungere naturalmente la cognizione di siffatti elementi, ne segue che per la legge morale abbia luogo una promulgazione naturale ed interna, la quale con una sola parola vuol essere chiamata promulgazione *razionale*.

162° Come la ragione concepisca il subbietto e il contenuto della legge morale — Che poi il detto potere si abbia, scorgesi da che la ragione nel suo moto di riflessione non può non riconoscere in ciascuno una personale natura, con apprendere l'*io* individuale qual subbietto fornito di coscienza e di libertà, e volto ad un fine di proprio perfezionamento.

La ragione è anche in grado di concepire la natura degli esseri in quanto sono o no simili all'uomo, e se simili, in quanto sono o no in tutto eguali. Conciossiachè essa quantunque non potesse giungere sino alla essenza reale delle cose, vale al certo ad apprendere le analogie o le discrepanze fra queste per la relazione di qualità, non che le dipendenze ed efficienze loro per la relazione di causalità. E per ciò che concerne l'uomo in rapporto ai suoi simili, ciascuno è nel caso di conoscere come tutti abbiano proprietà essenziali identiche, mentre solo si differenziano e per l'ordine dei rapporti individuali, e per gli atti e le condizioni avventizie. Di che emerge come le due relazioni di causalità e di qualità applicate agli esseri tutti in rapporto alla personalità umana, non che a ciascuna persona umana in rapporto alle altre, siano quelle che costituiscono il vero contenuto oggettivo della legge morale.

163° Della forma della legge morale — Rimane a dire della forma della legge morale, riposta nel comando di fare quelle azioni che cospirano coll'ordine delle cose, di omettere quelle che sono ad esse contrarie.

A tal proposito si badi come ogni impero esprima un atto di volontà, che per essere autorevole uopo è che sia razionale. *Fa questo, parla, cammina*, o pure, *non far la tale azione, non parlare, non camminare*, sono proposizioni le quali spiegate nel loro senso vero, equivalgono a dire, *io voglio che tu faccia o no la data cosa, che tu stii fermo o cammini, che tu parli o taccia*. In quanto significano un atto di volontà, le proposizioni di simile natura prendono nome di *pratiche:* diverse dalle *teoretiche*, perchè queste dinotano meri atti di intelligenza, e perciò non rac-

chiudono nè comando nè divieto. E come nelle proposizioni pratiche, ad onta delle diverse azioni prescritte o vietate, deve esservi ognora un atto di volontà che manifesti l'impero di farne alcune, di ommetterne altre; si conferma che in tutte le proposizioni pratiche la forma è unica, comechè la materia sia varia.

Or si consideri, che l'imperativo come atto di volontà razionale, non può essere proprio che della facoltà di volere ciò che è uniforme alla ragione; essendo contraddittorio che un atto qualsia derivi da una potenza che non è idonea a produrlo. Impropriamente adunque si vorrebbe riporre l'imperativo della legge morale nella ragione sola, quantochè l'impero non è atto che può ripetersi dalla sola ragione, nè questa è potenza che può produrre l'impero, ove pur non si volesse confondere la ragione colla volontà.

Se poi l'imperativo è atto di volontà razionale, egli non vi ha mezzo: o l'impero che dà forma alla legge morale è posto dalla volontà propria, o parte da una volontà diversa dalla nostra. La volontà nostra non può produrre l'impèro della legge morale; attesochè l'impero è l'opposto della obbligazione, ne è la causa, e si differenzia dal dovere come l'agente da ogni essere o modo passivo: di sorta che ove in noi, nella nostra volontà, fosse il principio della obbligazione della legge, non potrebbe in noi stessi, nella stessa nostra persona, trovarsi il dovere di eseguire la legge medesima; a quel modo in cui niuna cosa può essere, sotto lo stesso rapporto, causa ed effetto, attiva e passiva, produttiva e prodotta.

L'impero inoltre è nullo quando non è autorevole. Or l'autorità importa superiorità per parte di chi impone, in rapporto a chi ha l'obbligo di eseguire. Quando alcuno potesse comandare a sè stesso, potrebbe anche sè medesimo dispensare dalla obbligazione, con che si avrebbe un comando inefficace, cioè un comando che non produce dovere.

Se non in noi, non può l'imperativo della legge naturale invenirsi nè manco negli altri uomini, i quali sono a noi simili per natura, e sottostanno alla medesima legge, nell'atto che il legislatore deve stare in sopra di essa. Dunque conviene ripetere il principio della obbligazione morale da un essere, il quale realmente sovrasti a tutta la umanità. Questo essere, come lo abbiamo dimostrato, è Dio (126). Dunque l'imperativo morale non può trovarsi che in Dio: la conoscenza del primo è dipendente ed inseparabile da quella dell'altro; nè senza l'idea di que-

sto, potriasi avere la ragione di una obbligazione morale. Così l'opera dell' analogia si avanza (129 e 168); e Dio vien pensato non solo come mente, ma come volontà estraindividuale, ovvero qual volontà razionale perfetta che impone l'osservanza dell'ordine naturale; onde la pretesa *autonomia* della ragione umana deve essere esclusa (1).

CAPITOLO III.

Della sanzione della legge morale.

164° Della sanzione in generale — Non vi ha legge senza sanzione, poichè questa non consiste che nella inviolabilità senza cui non esiste legge. Ma la sanzione può essere o antecedente o conseguente. La prima è riposta nella stessa autorità della legge, la seconda nel premio o nella pena che accompagnano l'osservanza o la trasgressione della medesima. Ambo sono essenziali ad avere non solo le leggi positive, ma la stessa legge naturale. Se non che avendo detto come la legge morale ripeta il suo valore dall'ordine della natura, in quanto è pensato e voluto dalla sua somma cagione (163), conviene a preferenza occuparci di quella sanzione la quale consegue alla osservanza o alla violazione della medesima, e che consiste nei beni o nei mali che accompagnano le azioni moralmente buone o cattive. Sì fatti beni o mali possono essere poi di due specie, cioè o interiori o esterni, nel senso che ora andremo a dichiarare.

165° Della sanzione naturale interna, e in prima della coscienza morale — Commessa o tralasciata un'azione, la legge di natura non desiste dal far sentire il suo valore di autorità assoluta: anzi sembra che la medesima sua validità sia quella la quale induce l'uomo, anche mal suo grado, a rientrare in sè stesso, per porre a confronto l'azione o l'omissione propria colla legge da lui conosciuta, e profferire tosto un giudizio riflesso sulla bontà o malizia morale di ciò che egli ha eseguito o omesso. L'effetto poi di sì fatto giudizio, il quale da una parte suppone l'idea della legge, dall'altra la consapevolezza di un atto libero

(1) Che l'analogia sia il mezzo per passare dalla conoscenza delle creature a quella di Dio, fu visto anche da san Tommaso quando mostrò che gli attributi delle creature si trasportano in Dio *secundum analogiam, id est proportionem;* soggiungendo che *non possumus nominare Deum, nisi ex creaturis (Summa Th. I, quaest. 13).*

della volontà che si uniforma o ripugna con essa, consiste o in un interno godimento che in particolare chiamasi acquiescenza, o in un interno patimento che in particolare è detto rimorso. L'acquiescenza e il rimorso sono dunque il naturale conseguimento del mentovato giudizio riflesso, portato sulla bontà o malizia di un'azione o di una omissione; e sono essi quelli che costituiscono la coscienza morale: la quale per tutto questo non è riposta che in una letizia o tristezza, le quali valgono a render l'uomo contento o agitato secondochè ha bene o male agito o omesso di agire.

La coscienza morale è diversa dalla coscienza giuridica, poichè questa è riposta nella consapevolezza del dritto, e si ha sempre che alcuno sa di esserne fornito e di poterlo debitamente esercitare, non che difendere e rivendicare.

166° Sue specie — Dovendo, al proposito della sanzione della legge di natura, indicare le principali forme della coscienza morale, dico che questa o è *normale*, o *consigliera*, o *magistrale*. La coscienza normale antecede gli atti, e si divide in *precettiva* e *proibitrice;* la *consigliera* accompagna gli atti, e si divide in *esortatrice* e *dissuaditrice;* la magistrale vien dopo gli atti, e si divide in *assolutoria* ed in *rimproverante*. Stante poi che la coscienza assolutoria porta con sè un godimento, e la rimproverante una sofferenza per lo spirito, quali affezioni che naturalmente conseguono alle azioni o omissioni moralmente buone o cattive; ne viene che nella coscienza magistrale, detta eziandio susseguente, si debba riporre quella sanzione propria della legge di natura, la quale deve essere appellata sanzione naturale interna (159).

In rapporto alla facoltà di conoscere o di giudicare, qual'è l'intelletto, la coscienza obbiettivamente dividesi in vera e retta o in falsa ed erronea; subbiettivamente poi in certa ed in incerta.

La coscienza rimproverante inseparabile dal mal fatto costituisce la prima specie di sanzione penale, cioè quella che è riposta in una sofferenza naturale ed interna.

167° Antiche dispute sul valore della coscienza morale — Si è disputato se possa o no la coscienza esser dichiarata norma delle azioni umane. La nozione già data della coscienza morale, non dee trattenere a far risolvere una tal quistione negativamente. Conciossiachè se la coscienza presuppone presente l'idea della legge, e il confronto con essa fatto degli atti di nostra volontà, in modo da non essere che effetto di

un giudizio portato sulla moralità dei voleri; chiaro ne emerge come nella legge e non nella coscienza, nel principio cioè e non nella conseguenza convenga riporre propriamente la regola delle azioni medesime. Il perchè a dir giusto, la coscienza devesi riguardare come l'indicio della vera norma e non come la norma medesima.

Tuttavolta segue egli da ciò, che sia permesso l'agire contro la propria coscienza? Simile dimanda riflette la coscienza antecedente unicamente. Or questa, sia retta o erronea, è sempre reputata da colui che opera come manifestazione della legge medesima. Chiunque va contro la coscienza intende quindi di andar contro la legge e di violare il dovere. Per tal ragione è da conchiudere, non esser mai lecito di agire in opposizione alla propria coscienza.

Pur con questo non si vuole intendere, che debbasi agire anche secondo una coscienza palesamente erronea, cioè *cavillosa*. Non si dee dimenticare, che la norma dei voleri è sempre la legge di ragione. Or questa esclude del pari così la coscienza rigida e scrupolosa dei *tuzioristi*, come la coscienza lata e condiscendente dei *probabilisti*. Gli uni negano il dritto in grazia della sola ipotesi del dovere; gli altri negano il dovere in grazia della sola ipotesi del dritto. Tanto i primi che i secondi errano poi non solo perchè prendono per norma la coscienza e non la legge, ma anche perchè si volgono ad una coscienza palesamente erronea e cavillosa.

168° Della sanzione naturale esterna — Ma la sanzione naturale non si limita solo all'acquiescenza o al rimorso. Ve ne ha un'altra estranea alla coscienza, ed in essa consiste la sanzione naturale esterna, cioè la rimunerazione naturale. Tanto la ragione che il fatto cospirano a mostrare, che l'effetto della legge è l'utile di colui che l'osserva, il danno di quei che la viola.

Ripugnerebbe il supporre che azioni consentanee alla natura degli esseri producessero il deterioramento e la distruzione di chi le esegue, o viceversa che azioni contrarie alla natura degli esseri avessero per effetto la conservazione e il perfezionamento di chi n'è l'autore. Considerando poi la cosa dal lato del fatto si scorge, che le azioni moralmente buone mantengono l'armonia delle facoltà, e sopratutto della volontà e degli affetti colla ragione, quindi la perfezione della loro attività, in che sta la natural ricompensa. Per contra, dall'azione cattiva nasce il disaccordo delle facoltà, e sopratutto degli affetti e della volontà

colla ragione, onde la perturbazione ed imperfezione delle stesse, in che sta la natural punizione. Dalla perfezione delle facoltà nostre, e in particolare della volontà, derivano poi, comechè solo in parte, i beni fisici, nell'atto che dalla imperfezione delle facoltà, e in particolare dall'infiacchimento e prevaricazione della volontà, provengono, comechè anche in parte, i fisici mali. All'uopo il Vico: « Contro coloro che peccano, scrive, per diritto natural necessario va congiunta la pena, sia che essi fecero qualche turpe cosa ad offesa di altri, sia a lor proprio danno; e per questo stesso diritto i rei puniscono sè medesimi (1) ». Dietro ciò l'opera dell'analogia vien portata al suo termine, poichè Dio vien pensato non solo come *mente* e *volontà*, ma eziandio qual *potere* estraindividuale, ovvero quale *giustizia* di cui i rei (poichè, siccome nota il Vico stesso, *nemo est qui miser fieri velit*) sono necessarii esecutori (129 e 163).

Atteso poi che i beni e i mali fisici possono derivare per altra parte da circostanze indipendenti dall'attività e volontà nostra (le quali circostanze, come la sanità o malsania, la ricchezza o povertà, il favor dei buoni o l'ira dei malvagi, costituiscono la fortuna o l'infortunio); ne segue che la felicità o infelicità esterne si trovano anche assai spesso in disarmonia colla virtù e col vizio.

169° Della sanzione naturale sociale — Ma la sanzione naturale non si arresta ai beni e mali così interiori che esterni dei quali abbiamo discorso. Ve ne ha un'altra in cui l'uomo giusto o colpevole si incontra, situato al cospetto della società. Questa fornita anch'essa come è di coscienza morale, per l'organo della pubblica opinione distribuisce la lode o il biasimo alle azioni buone o cattive. Or la riputazione e buona fama sono al certo beni reali e stimabilissimi, nell'atto che reali e temibilissimi mali sono il disonore e l'infamia. Sta quindi in questi beni o mali quella che dobbiamo chiamare sanzione naturale sociale.

Chi volesse rendersi conto di una tal sanzione, non potrebbe trovare il motivo della sua efficacia, menochè nella natura sociale dell'uomo. È in virtù di questa sociale natura che l'uomo giusto risente nell'animo le impressioni degli affetti benevoli dei suoi simili; nell'atto che il colpevole, anche sordo ai richiami della sua coscienza, impallidisce al grido della pubblica indignazione.

(1) *De U. U. J. P. et F. 69.*

SEZIONE III.

DEONTOLOGIA ETICA

170° Doveri positivi e negativi—Avendo noi fatto parola della legge morale, dobbiamo occuparci dei doveri che da essa derivano. Intorno a che è da considerare che se la legge è autorevole in sè, essa è obbligatoria per noi. La legge poi non è in altro senso obbligatoria se non in quanto segna un limite alla nostra libertà naturale, cioè al nostro arbitrio, elevandola per ciò stesso ad essere libertà razionale (73 e 147). In simil limite consiste la natura generica del dovere, che è quanto dire della necessità etica, cioè di quella necessità che non prescinde nè annulla, ma nobilita la libertà.

In confermazione di dette cose conviene notare eziandio, che il detto limite può essere imposto in due modi: o prescrivendo che un'azione si esegua anzichè tralasciarsi, o prescrivendo che si ometta anzichè eseguirsi. Nell'uno e nell'altro caso la legge si manifesta col carattere obbligatorio, ma i doveri nella prima ipotesi si dicono *positivi*, nella seconda *negativi*. E secondo la stessa differenza, la legge dicesi *precettiva* se impone date azioni, e *proibitiva* se impone date omissioni. Ben vero che in rapporto alla legge morale anche la omissione deve essere volontà di non fare, non altrimenti che l'azione deve essere volontà di fare. Ciò perchè la legge morale è limite segnato alla volontà per mezzo della ragione, onde essa dee dirsi legge puramente o anche perfettamente obbligatoria. Non così la legge giuridica positiva, la quale non è obbligatoria da una parte se non in quanto è potestativa dall'altra, onde essa non può dirsi puramente o perfettamente obbligatoria, se non in quanto è consociata colla legge morale, poichè senza questa essa deve arrestarsi ad imporre il *fare* o il *non fare*, senza poter penetrare sino alla *volontà* di fare o di non fare.

Stante poi che tra la legge morale e la legge giuridica positiva vi è la legge giuridica naturale, la quale è razionalmente potestativa, perciò tutto il divario tra le dette tre leggi consiste in ciò che la legge morale è *puramente obbligatoria*, la giuridica razionale è *non solo obbligatoria da una parte, ma ancora potestativa dall' altra*, nell' atto che la legge giuridica positiva è *obbligatoria da un lato, solo in quanto è pote-*

stativa dall'altro, per cui questa è limitata unicamente all'azione o alla omissione senza poter penetrare nella *volontà* ovvero nella *intenzione* dietro la quale alcuno fa o si astiene dal fare la data cosa, essendochè simile volontà o intenzione, in quanto non si manifesta esternamente, sfugge all'impero proprio di qualsisia legge positiva, cioè di ogni legge formata e sancita da civil potestà.

171° Doveri etici e giuridici—Alla riferita distinzione succede l'altra fra doveri *etici* e doveri *giuridici*. I primi sono il solo termine correlativo della legge morale; i secondi sono correlativi agli altrui dritti, sì che di essi può dirsi « il tuo dritto è il mio dovere ». Se poi tali dritti sono riconosciuti dalla legge razionale, allora i doveri giuridici sono ancora etici. Ma se i dritti sono riconosciuti dalla sola legge positiva, allora i doveri sono unicamente giuridici. Quindi è che vi sono doveri puramente etici, come quello della temperanza; vi sono doveri etici e giuridici insieme, come quelli racchiusi nelle massime di non ledere alcuno e di dare a ciascuno il suo; e vi sono doveri esclusivamente giuridici, come quello, ad esempio, di sottostare ad una sentenza che quantunque ingiusta pure è passata in cosa giudicata. Da ciò segue potersi non solo dire che non tutti i doveri etici sono giuridici, ma ancora che non tutti i doveri giuridici sono etici. Imperocchè i doveri giuridici razionali sono giuridici ed etici insieme, ma i positivi possono essere giuridici anche senza essere etici. È chiaro poi che l'Etica la quale non può non trattare di tutti i doveri, deve occuparsi non solo dei doveri puramente etici, ma ancora dei doveri giuridici razionali, quantunque dovesse in quanto a questi limitarsi a trattarne unicamente sotto il rapporto etico, vale a dire in quanto sono il termine della legge morale, rimettendo alla filosofia del diritto il trattarne sotto il rapporto giuridico, cioè in quanto sono eziandio il termine correlativo dei diversi dritti degli uomini.

172° Doveri di pietà — In quanto agli oggetti i doveri distinguonsi in doveri di *pietà* o *religiosità* e doveri di *umanità*, secondochè hanno per oggetto Dio o l'uomo.

L'uomo ha un rapporto speciale colla mente somma, da cui nasce la sua superiorità su tutti gli altri esseri. Simile rapporto in morale si traduce in doveri di riconoscimento, di venerazione e di amore del divino, cioè dell'assoluto ed eterno. Questi sono i doveri di pietà o religiosità, i quali conseguono al teismo.

Opposti a detti doveri sono l'*empietà* la quale deriva dall'ateismo, e la *bacchettoneria* che nasce dalla superstizione. L'ateismo degrada l'uomo, negando la fonte della sua superiorità. La superstizione degrada la divinità, poichè la riconosce nell'ordine degli esseri inferiori. I doveri di pietà e religiosità sono quindi il fondamento anche dei doveri di umanità, poichè disconoscendosi la mente somma, si annulla il titolo della stima e quindi dei doveri che l'uomo ha tanto verso sè stesso quanto verso i suoi simili. Che anzi la stessa legge morale non potrebbe conservare alcun valore, quando non fosse rivestita dell'autorità che le viene dall'eterna ragione, che è Dio. La pietà bene intesa è perciò il fondamento non solo dei doveri di umanità, ma di ogni moralità.

173° Doveri di decoro — Tra doveri i quali hanno per oggetto l'uomo, si offrono in primo luogo quelli verso noi stessi, che noi comprendiamo sotto la denominazione di doveri di *decoro*, perchè essi derivano da quella stima che ciascuno dee avere di sè, e che mentre da un lato dee impedire la presunzione, alterigia ed orgoglio, dee dall'altro preservarci dalla viltà, servilità e degradamento; onde vale rispetto della umanità nella persona propria. Valga il vero: l'uomo è organo dell'infinito per uno scopo morale. Da ciò il triplice dovere di non distruggere noi stessi, di conservare noi stessi, di perfezionare noi stessi. Il pregio della vita porta in effetti come conseguenza la condanna del *suicidio*, per la ragione stessa per cui l'*omicidio* è vietato. Anzi il suicidio è diserzione del posto che ciascuno dee tenere in società. Quando poi è suggerito dal peso dei mali, lungi dal provare vigore o coraggio mostra debolezza di animo che non sa resistere ai mali medesimi. Lo stesso pregio della vita porta poi con sè il dovere di conservarla, sia con impedire ciò che possa distruggerla, come la intemperanza, la mollezza o l'eccessiva fatica; sia con procurare i mezzi che sono indispensabili ad essa, come vitto, vesti, tetto ed aria salubre. Ma l'uomo essendo suscettivo di perfezionamento non può arrestarsi al semplice dovere di conservazione, tanto più che il fatto mostra come chi non progredisce indietreggia. Nel perfezionamento delle facoltà sta la virtù nel senso più generale, in quanto appartiene ad ogni potenza sia animale (virtù fisica) sia spirituale (virtù intellettiva). Non così la virtù in senso morale, la quale non appartiene che alla volontà, la quale atteso la sua supremazia sulle altre facoltà prende nome di personale potere (73 e 147). Salvochè nel rapporto di armonia tra questo potere

e la legge morale sta la *giustizia* nel suo più generale significato, mentre la *prudenza*, la *fortezza* e la *temperanza* risguardano il potere personale stesso in rapporto alle altre facoltà e sopratutto agli affetti ed alle passioni. Così la prudenza consiste nella scelta dei mezzi non solo leciti, ma opportuni a conseguire il dato intento, onde esige non solo avvedutezza, ma docilità: non in guisa però da far degenerare nella timidità o irresolutezza. La temperanza è riposta nell'uso del bene sensibile secondo ragione, onde esige moderazione sì nell'appetire che nell'avversare, e dà luogo alla sobrietà nel primo caso e alla mansuetudine nell'altro, virtù moderatrice dello sdegno, che in dati casi dà luogo alla clemenza e magnanimità. La fortezza da ultimo sta nel respingere il male che ci minaccia e sovrasta, non che nel saperlo soffrire se esso è inevitabile, senza tuttavia provocarlo, per cui si distingue dall'audacia e baldanza (1).

Poichè gli uomini son circondati da bisogni pei quali sono indispensabili i mezzi esteriori, vedesi come il dovere di conservare e perfezionar noi stessi porti con sè l'acquisto di tali mezzi. Fra quali ve ne ha dei materiali e dei morali. I mezzi materiali sono gli averi e gli agi. I morali sono la buona fama e la fiducia che si riscuote dai proprii simili. Di che segue come ognuno sia tenuto a provvedersi di essi. E però va contro sì fatto dovere l'uomo infingardo o scioperato e dissipatore da una parte, l'avido ed avaro dall'altra: l'uno perchè niun conto ha dei mezzi esterni; l'altro perchè negli averi e nelle ricchezze vede non dei mezzi ma un fine, onde per essi priva sè dell'occorrente, ed ai medesimi sè stesso sacrifica. La colpa e la infelicità degli avari nasce da che pospongono la persona alle cose, e violano la gradazione che natura pose fra i beni minori e i maggiori: onde spesso per non iscemare il peculio, rifiutano i mezzi necessarii all'acquisto del sapere, anzi quelli stessi che sono richiesti per la sanità del corpo: nemici del maggior bene non solo, ma spesso calcolatori poco accorti dello stesso loro utile esterno, come quelli che talora per custodir poco, o perdono il molto, o trascurano di rendere sè stessi idonei a farne acquisto.

174° Doveri di benevolenza — Il Thomas, al proposito dei doveri verso i nostri simili, introdusse la divisione fra doveri perfetti ed im-

(1) A tali due virtù si riferisce l'esercizio nelle privazioni e nelle sofferenze, significato da Epitteto col detto *Ανεχου και απεχου*.

perfetti, dicendo che i primi sono negativi, positivi i secondi. Contro tale dottrina noi chiediamo in rapporto a chi si consideri il dovere: se in rapporto alla legge morale, o pure agli altri che hanno il dritto di pretenderne da noi l' osservanza. Certamente considerato il dovere rispetto alla legge morale, non può essere che perfetto, come autorevole è l'impero di essa. La divisione dei doveri in perfetti ed imperfetti non può dunque ammettersi che relativamente agli altri uomini: i quali in taluni casi hanno il dritto di pretendere financo con giusta coercizione l'osservanza da noi di certi doveri (quale è ad esempio il dritto che ha ciascuno di non essere offeso); mentre in altri casi mancano del potere di realizzare il loro dritto (come è per gl'indigenti nell'esser soccorsi, pei dubbiosi nel ricever consigli). Posto così un limite alla distinzione dei doveri in perfetti ed in imperfetti, ne risulta come essa debbasi eliminare dalla legge morale, la quale non fa eccezione di doveri, e restringersi ai soli rapporti giuridici fra gli uomini non che alle leggi positive, le quali non condannano se non la trasgressione dei soli doveri giuridici.

Dopo ciò è da osservare, che non sempre i doveri così detti perfetti (compresi nella massima, *neminem laedito*) son negativi; quale saria il non uccidere, il non togliere l'altrui roba, il non impedire le altrui azioni lecite. Vi ha pure dei doveri perfetti positivi (racchiusi nella massima, *integra sua cuique tribuito jura*), i quali vogliono essere compiuti mediante positive azioni, come sarebbe in particolare il disimpegno coscienzioso degli ufficii assunti da chi trovasi in qualsisia posto sociale a fin di procurare il bene degli amministrati. I doveri perfetti adunque sono tanto negativi che positivi: dietro la quale considerazione il Diritto naturale lungi dall'arrestarsi ai soli doveri negativi, siccome insegnava il Thomas, prescrive l'osservanza altresì dei positivi. I doveri però impropriamente detti imperfetti non sono che positivi tutti, come ad esempio il sovvenire i miseri, il dare aiuto ai deboli, l'istruire, il consigliare, o in generale tutti i doveri così detti « di reciproco soccorso »: i quali, giusta la bella dottrina del Romagnosi, neppure debbono restare occulti alle vedute del Diritto naturale, in quanto che questo considera il mutuo soccorso come necessario alla vita della società (1).

(1) Ved. *Ragguaglio storico e statistico degli studii di Diritto Germanico e Naturale in Alemagna.*

175° Loro fondamento — Dovendo ora ripetere dalla loro sorgente i doveri che riflettono gli altri uomini, conviene ricorrere alla similitudine di natura. Le azioni libere non ponno in effetti serbare il carattere di moralità, se non livellandosi sul piano stesso degli esseri. Or noi siamo nella stessa linea con tutti gli altri uomini, la più perfetta similitudine di facoltà stringendo fra noi l'intimo legame dei pensieri, degli affetti, dei bisogni e delle tendenze comuni. Noi dunque non possiamo, senza ledere la legge morale, contraddire colle nostre azioni questa uniformità di natura. Che però dobbiamo concorrere a produrre non solo il nostro, ma anche il bene degli altri. *Quod tibi vis fieri ab aliis, id tu aliis facito.*

Tutti i doveri puramente etici, i quali derivano da questo principio, e pei quali siamo tenuti ad agire verso gli altri come verso noi stessi, prendono nome di doveri di benevolenza, cui noi chiameremo con voce egualmente giusta, doveri di *filantropia*. La loro comune sorgente, come detto abbiamo, sta nella similitudine di natura, sopratutto avuto riflesso ai bisogni identici che circondano gli umani individui. Il loro comune carattere sta nel fare altrui quel che vorremmo gli altri facessero a noi. Tuttavolta vi ha dei motivi, pei quali anche i doveri di filantropia rimangono divisi in due classi: nei dovori cioè di semplice *umanità*, e nei doveri di *beneficenza*.

176° Quali siano i doveri di semplice umanità — Chiamansi doveri di semplice *umanità* quelli che eseguir si possono con recar bene altrui, senza risentirne danno in persona propria, nè per perdita di alcuna cosa, nè per mancanza di guadagno. Molto meno poi tai doveri, si intende, voglionsi adempire col danno dei terzi; nel qual caso lederemmo gli uni per giovaro agli altri, ponendoci in una diretta opposizione colla legge, nell'atto stesso che vorremmo osservarla. E stante che l'esecuzione dei prefati doveri non richiede sacrifizio alcuno, intendesi che essi si debbano adempiro egualmente in rapporto ad ognuno, semprechè l'occasione il richiede e noi siamo in grado di farlo, senza porre a calcolo se sieno cittadini o stranieri, se buoni o immeritevoli, e se amici o inimici, purchè non dovessimo colle nostre stesse mani accrescer forza a questi ultimi contro di noi.

A chi volesse dopo ciò classificare i detti doveri, converrebbe andar noverando tutti quegli atti di gratuito soccorso, coi quali ciascuno senza suo detrimento può riuscire utile al proprio simile. Tali, a mo'

d' esempio, sono il rimettere chi erra nel dritto sentiero, dar dell'acqua a chi da sete è compreso, il raccogliero senza rischio nel proprio tetto colui che è dagli aggressori inseguito, il suggèrire opportuno consiglio a chi è tormentato da dura incertezza, il non rifiutare il proprio foco a chi dal freddo è rappreso, il correggere in dati casi l'altrui imperizia. Alla qual classe di doveri appartiene benanche la distribuzione delle cose superflue, le quali presso di noi andrebbero tosto a perire; giacchè il largirle a chi ne abbisogna, lungi dall'esserci di danno, ci riesce in vece di commodo. Chiunque disconosce i prefati doveri e nelle occasioni trascura di prestare simili atti, vien tacciato dalla legge di natura siccome *inumano;* cattivo marchio, il qual ti fa considerare quasi esistente fuori della umanità, ed indegno quindi di formar parte di ogni umano consorzio.

177° Quali siano i doveri di beneficenza — Ma più nobili e più sublimi dei semplici ufficii di umanità, son tutti quegli atti coi quali a titolo di particolar benevolenza, noi cerchiamo di sovvenire ai bisogni altrui, o procacciargli alcun vantaggio notevole, ad onta di qualche perdita nostra o almeno a costo di industria e fatica. In questa seconda specie di atti consistono a propriamente dire i doveri di *beneficenza,* pei quali noi siamo tenuti di accorrere dirò quasi ad emendare le ingiurie dell'avversa fortuna, e quelle accidentali ineguaglianze cui mille evantualità producono fra gl'individui della specie umana. A simili doveri corrisponde propriamente l'altro della *gratitudine.* Ma io non credo poter meglio richiamar l'attenzione degli studiosi sopra cotale specie di morali obblighi, dai quali pur tanta gloria e merito ci può venire (purchè siano eseguiti con generosità e grandezza di animo); se non rimettendoli alla lettura degli aurei libri *Dei beneficii* di Lucio Anneo Seneca.

178° Differenza dei doveri civili o giuridici dai morali — Ai doveri puramente etici o morali, il cui adempimento è commesso alla forza unica della legge razionale e della conscienza, stanno allato i doveri giuridici o civili, i quali nati dalla legge di natura egualmente che i primi, sono di più affidati alla vigilanza degli altri, che in caso di trasgressione possono, fin colla coercizione, chiamarci alla loro osservanza. Il qual distintivo proprio dei doveri civili o giuridici, nasce da che noi rispetto agli altri siamo obbligati a compierli, senza potere addurre eccezione motivata dalle nostre circostanze, o posizioni diver-

se; e gli altri hanno dritto di pretenderli, senza dover discendere nello scrutinio di quelle condizioni, nelle quali noi per avventura possiamo versarci.

179° Fondamento comune e divisione dei doveri di giustizia — Or eccoci ai doveri di giustizia. Anche questi derivano dalla vasta sorgente della naturale similitudine che passa fra gl'individui del genere umano: similitudine che palesamente rivelasi a traverso delle stesse accidentali varietà, tanto fisiche, che intellettuali e morali, per le quali tutti gli uomini si distinguono più o meno fra loro. Or poi se a serbare colle nostre azioni libere sì fatta naturale eguaglianza, la legge della natura ci impone di giovare ai nostri simili, dettandoci i doveri di umanità e di beneficenza; non potrà al certo la stessa legge tollerare, che alcuno osasse attentare agli altrui dritti, con invaderli e con violarli. Chi offende gli altri in qualsiasi modo, rompe la naturale eguaglianza dei nostri simili con noi, trattali qual se appartenessero ad un piano inferiore di esseri, va contro per siffatta guisa all'ordine della natura, e si pone quindi in contraddizione colla legge morale. La quale, se per emendare ogni casuale disuguaglianza prescrive i già menzionati obblighi di filantropia; molto più dee vietare, che lo stesso ordine venga per opera del nostro libero arbitrio positivamente violato ed infranto. Tale è la ragione del primo dovere originario giuridico, « non ledere alcuno », equivalente a quest'altro, « non attentare agli altrui dritti ». È desso il dovere più agevole ad eseguirsi, perchè riposto semplicemente nell'astenersi dal far male; e non pertanto è il più essenziale, come quello da cui dipende lo stato sociale degli uomini; ed il più generale, perchè, non richiedendosi a disimpegnarlo condizione di sorta, rimane esente da qualsivoglia eccezione (1). Ma i dritti degli altri possono restar lesi, non pur qualora si invadono e distruggono direttamente, quanto anche qualora si nega di dare o tributare ciò che ad alcuno di essi compete. Il secondo dovere fondamentale giuridico, riposto nel « dare a ciascuno ciò che è suo », apparisce quindi essere una parte e conseguenza del primo, « non offendere alcuno ». Dopo di che, elevandoci ad una espressione generica che tutti abbracci o con-

(1) È antica espressione di questo fondamentale dovere, la massima: *Quod tibi fieri non vis, aliis ne feceris.* L'imperatore Alessandro Severo fece scrivere dette parole sulle mura del suo palagio, e sugli edilizii pubblici (Lamp. *Vita Alex. Sev.* pag. 350).

tenga i singoli doveri giuridici, possiamo stabilirla nel complessivo precetto: *Suum cuique jus integrum esto;* le cui due parti sono, il *neminem laedere*, e il *jus suum cuique tribuere*, l'una negativa, positiva l'altra, in quanto alla forma; comechè in quanto al contenuto sia positiva anche la prima, potendosi nuocere agli altri non solo con azioni dannose, ma ancora omettendo ciò che si dee dare o si dee fare per essi, come pur ora abbiamo accennato.

180° Di alcuni doveri particolari sotto il rapporto etico—Appartiene alla Filosofia del Diritto il trattare dei doveri tutti di giustizia sotto il rapporto giuridico razionale. Qui solo devesi far notare come i detti doveri non perdono mai il loro valore e carattere etico. Che anzi etici eminentemente sono i doveri che con una sola parola vogliono essere denotati di *socialità*, i quali oltre ai sentimenti di affetto verso i simili, richiedono anche nei modi e tratti esteriori mansuetudine, affabilità, cortesia. Sì fatti doveri diventano poi più determinati in rapporto agli amici, alla famiglia, alla patria. Quanto ai primi è pur troppo vera la massima invocata da Cicerone, *nisi inter bonos amicitiam esse non posse* (1). Si possono poi collo stesso additare quai precipui doveri di amicizia la fede, l'integrità, l'eguaglianza, la liberalità. In quanto al matrimonio di cui è legge fondamentale la *monogamia*, colla quale si esclude la *poliginia* (cioè tanto la *poligamia* che la *poliandria*), si deve in primo luogo riconoscere il dovere di fedeltà conjugale, pari in ambo i conjugi. Ma oltre a sì fatto dovere il quale è di natura negativo, in quanto esclude qualsiasi atto potesse alterare la purezza del nodo conjugale, sono positivi doveri di un tale stato il conservare una vera amicizia feconda di tutte quelle cure le quali tendono al bene dei conjugi, ed alla prosperità della famiglia; non che la convivenza continua, comechè tal dovere non potesse dirsi violato per quelle separazioni temporanee, o piuttosto assenze le quali sono richieste dalla necessità, come ad esempio dalla professione del consorte e dagli stessi affari domestici; e finalmente quegli obblighi speciali i quali assistono il marito nel giovarsi della sua superiorità per la protezione e la guida della consorte, e questa per le minute faccende e per l'ornamento della vita domestica, a cui è chiamata dalla sua attitudine. Fra genitori e figli debbonsi anche riconoscere mutui doveri di amore e di cooperazione

(1) *Lael. seu de amicit.* 5.

che alle occorrenze traducasi in sostegno di vita ed alleviamento di dolori e di cure. In generale poi l'uomo non essendo un Dio nè una bestia, non può bastare a sè stesso, ma ha una natura sociale che non deesi disconoscere in veruna delle sue forme. E poichè maggiore di ciascuna parte è il tutto, o a quel modo in cui senza il corpo non può esister la mano; così ad ogni altro deesi anteporre l'amore di patria. Quindi non sono soltanto doveri morali quelli di amicizia e di famiglia, ma egualmente lo sono quei di cooperare alla conservazione non solo, ma alla floridezza, al decoro ed allo incremento della intera società civile, ovvero della nazione a cui si appartiene: Che anzi è la stessa morale quella la quale non si rimane dal comandare eziandio lo scambio di stima e di amicizia fra le nazioni, e quindi di tutti gli ufficii che possono contribuire al meglio dei popoli, sopratutto per impedire che siano perturbate le loro relazioni pacifiche. Al qual proposito conchiudo questa terza parte col proclamare, che è la morale quella la quale informa ed accompagna l'uomo in tutti gli stati; sì che da essa unicamente ponno avere felicità gl'individui, le famiglie, le nazioni, e in una parola, l'umanità sulla terra.

PARTE STORICA DELLA FILOSOFIA

SEZIONE I.

PERIODO ANTICO

CAPITOLO I.

Epoca di origine o di preparazione.

Articolo I.

Filosofia orientale antica.

181° Si richiama la divisione della Storia della filosofia—Abbiamo già prenotato che la Storia della filosofia deve esser divisa in due parti, secondochè tratta del periodo antico o del periodo moderno (124 e 125). In ciascuna di esse debbonsi poi segnare tre epoche: l'una di origine o di preparazione, l'altra di incremento o di creazioni sistematiche, l'ultima di decadenza. Nella prima si cerca conoscere quale sia la natura e quale l'origine delle cose, per cui la filosofia si offre con carattere oggettivo e dogmatico. Nella seconda, rimontandosi a investigare la natura ed origine della conoscenza, la filosofia riveste la forma soggettiva e critica. Nella terza, esaurite le creazioni sistematiche, la filosofia si dibatte fra l'eclettismo e il sincretismo: quello che vuole armonizzare i sistemi più opposti, l'altro che vuol ricondurre le menti sotto l'egida del dogma, rendendo mistica e contemplativa la scienza.

Tali divisioni hanno rapporto alla durazione. Ma ei conviene altresì riconoscere, in ciascuna delle cennate epoche (sia che appartengano

all'antico o al nuovo periodo), diversi centri di civiltà, in questa o in quell'altra regione del mondo, in cui la filosofia ha brillato più vivamente della sua luce. Queste regioni illustrate da tale scienza, costituiscono altrettante province filosofiche, quali per la storia antica sarebbero, a mo' di esempio, l'India, la Grecia, l'Italia, il basso Egitto e segnatamente Alessandria.

Finalmente fa mestieri eziandio di seguire in ciascuna epoca l'andamento delle svariate scuole, le quali vengono constituite dall'analogia fra le dottrine; sia che la maggiore o minore affinità di queste dipenda dalla sola uniformità dei principii, come, verbigrazia, fra Leucippo, Epicuro e Lucrezio, sia che riposi anche sull'insegnamento, come fra Parmenide, Zenone e Melisso. Dopo di che sia principio dalla ricerca della più antica filosofia.

182° Differenza dell'Oriente religioso ed artistico dall'Oriente filosofico, in ordine al tempo—Da quando nei quattro precedenti sècoli, innumerevoli eruditi gareggiarono così in Italia, che in Germania, in Francia e in Inghilterra, a richiamare a luce le classiche fonti della civiltà greca e latina, arricchite di versioni e comenti di ogni sorta; niun altro avvenimento è stato più fecondo di vita alla storia, quanto gli studii pazientissimi portati al secol nostro sui monumenti dell'antica civiltà Orientale. Ma l'Oriente religioso ed artistico non è l'Oriente filosofico. La religione è antica quanto l'umanità, poichè nasce dal sentimento. Non così la filosofia, la quale è opera di ragione riflessa, onde non può trovarsi che in tempi di civiltà inoltrata, cioè pervenuta a molto vigore di cultura intellettuale. L'arte poi tramezza quale effetto della immaginativa, facoltà che predomina nella giovinezza dei popoli come in quella degli individui. La storia della filosofia comincia così ad essere circoscritta tra suoi giusti limiti, discaricata dalle ricerche sui culti orientali e loro origini, non che sulle arti e letteratura orientale: immenso campo riserbato alle fatiche degli orientalisti.

183° Che l'Oriente filosofico sia più ristretto del religioso ed artistico anche in ordine al luogo, si dimostra con esaminare se gli Ebrei, i Fenicii, i Caldei, gli Egizii ebbero filosofia, e quando—L'Oriente filosofico è assai più circoscritto dell'Oriente religioso ed artistico, anche in ordine al luogo. Gli Ebrei ebbero la loro dottrina dogmatica sulla unità di Dio, sulla origine delle cose e sull'ordine providenziale; ma non ebbero filosofia, nè filosofi sino a Filone Giu-

deo, nato intorno al cominciar dell'era volgare. I Fenicii, i Caldei, gli Egizii ebbero culti varii, indi arti e scienze. Ma i primi intesi al commercio, oltre alle industrie e ai mestieri, coltivarono principalmente l'arte della navigazione, le matematiche, l'astronomia, discipline che valsero ad essi la signoria dei mari. Strabone scrive che se deesi dar fede a Posidonio, Mosco da Sidone, vissuto prima dei tempi Trojani, avrebbe professato la filosofia atomistica. Ma Posidonio filosofo stoico, da Apamea città della Siria, fu contemporaneo di Strabone, il quale fiorì sotto Tiberio, verso l'anno ventesimo dell'era volgare, cioè oltre a 1200 anni dopo l'incendio di Troja. Nulla può ritenersi perciò nè sull'antichità nè sulla dottrina di Mosco, la quale del resto offrirebbe appena un saggio della più imperfetta cosmogonia (1). Men certo ancora è ciò che dicesi di Sanconiatone, storico più che altro, se pur vi è mai stato al mondo. Solo adunque al declinare della filosofia greca noi troviamo in mezzo ai Fenicii poco prima dell'era cristiana, un Apollodoro, che nato in Tiro lasciò un elenco dei filosofi seguaci di Zenone stoico, e dei loro libri; e, sul cominciar della stessa era, un Antipatro anche da Tiro, e i due Boeto e Diodoto, fratelli nati in Sidone ed addetti alla filosofia di Aristotile (2); sino a che Massimo Tirio, filosofo platonico, pubblicò ai tempi del Pio Antonino, cioè intorno alla metà del secondo secolo dopo G. C., quelle Dissertazioni che sono fino a noi pervenute (3). Ciò pei Fenicii. Quanto ai Caldei, gente stanziata a destra dell'Eufrate, tra l'Arabia e il golfo Persico, sappiamo che si distinsero per le osservazioni astronomiche, e per la superstiziosa arte di predire il futuro delle persone dalla situazione degli astri nel punto della loro generazione: arte che i greci chiamarono genetlialogia. Oltre a questo, troviamo pure essere stati ab antico i Caldei in Babilonia, prima conquistatori che diedero ad essa dei re, poi quale casta sacerdotale dedita

(1) Molto meno può ricavarsi alcuna cosa di certo su tale riguardo da Sesto Empirico, il quale, sull'autorità dello stesso Posidonio, deduce da Mosco la dottrina di Democrito e di Epicuro (*Adversus Mathem*. Lib. IX, § 305); stante che Sesto Empirico, posteriore a Posidonio poco men di due secoli, ripete quasi le parole dello stesso Strabone.

(2) V. Strab. *De Situ Orbis*, Lib. XVI.

(3) Vollero alcuni questo Massimo aver contribuito al raro avviamento dell'Imperatore Marco Aurelio; ma è un equivoco nato dal trovarsi nei libri di questo, intitolati *Delle sue cose*, menzione di un altro Massimo, cioè di certo filosofo stoico il quale era Massimo Clodio diverso da quel di Tiro.

sopratutto alla divinazione. Fra questi fiorì Beroso contemporaneo di Alessandro, e perciò di Aristotile. Un frammento rimastoci di lui, non offre che pochi miti coi quali volea significare l'origine delle cose da Belo. Nulla perciò nei Caldei o in Beroso che meritasse propriamente il nome di filosofia.

Fra gli Egizii, guasto il culto del Dio unico, per cui la loro sapienza trovasi lodata nei libri di Mosè, si cominciò ad adorare il sole e le grandi forze della natura, quasi manifestazioni della divinità; indi gli animali; da ultimo e sopratutto poi gli uomini divinizzati, e le stesse opere artefatte (1). In seguito delle trasformazioni o incarnazione degli dei, e delle deificazioni o apoteosi degli uomini, facile si offriva il passaggio alla mutazione degli uomini in bestie, e delle bestie in uomini: onde il dogma della metempsicosi, cui si riferiva l'altro del giudizio dei morti, che valsero a rendere sacra agli Egizii la credenza della immortalità. Questi principali tratti bastano per avventura a giustificare perchè i culti occidentali si vantavano di ripetere la loro origine dall'Egitto, quasi da feconda vena di sapienza antichissima, sopratutto religiosa. Incitati da simil fama i maggiori filosofi di Grecia, come Pitagora, Talete, Platone, dovettero portarsi a consultare i sacerdoti egizii, per conoscere la loro riposta dottrina. Ma ciò non mostra che ai tempi dei cennati greci sapienti vi fosse stata filosofia in Egitto. E solo possiamo a questa regione lasciare l'antico vanto di essere colà stata inventata (in modo pratico almeno) la geometria, dagli abitanti necessitati a misurare le terre di cui il Nilo colle sue inondazioni confondeva i confini. Chè del resto non è dubbio più, come i due libri in forma di dialogo, cioè il Pimandro e l'Asclepio (2), attribuiti a Mercurio Trismegisto, che è il Theot degli Egizii, ed uno degli Ermeti dei Greci, non siano autentici nè antichi, ma composti da alcuno della scuola di Alessandria, all'epoca dei Tolomei, quando cioè si imprese

(1) Tali sono le tre forme della degradazione del politeismo, sino al punto in cui scende ad adorare gli oggetti fatti dall'uomo, in che è riposta propriamente quella che chiamasi *idolatria*. Delle altre precedenti forme, la prima ha nome di *Sabeismo*, dai popoli dell'Arabia Felice, appo i quali primeggiò il culto degli astri o l'astrolatria, e l'altra di *Feticismo*, «parola che (secondo scrive l'Hegel) i Portoghesi hanno introdotta i primi, e che deriva da *fetisso*, tronco incantato, o da *fetizeira*, incantatrice» (*Filos. della Storia*, Capol. 1840, p. 90).

(2) Se ne hanno le versioni e i commentarii di Marsilio Ficino e di Lucio Apuleio.

dai filosofi eclettici a comporre coi sistemi di Grecia le dottrine che, dietro il commercio aperto colle regioni dell'Asia centrale, pervenivano dalla Persia e dall'India: ultima epoca del periodo antico, in cui soltanto l'Egitto, anzi un lembo marittimo di esso, dal primo al quinto secolo dell'era volgare, figura sul campo della storia della filosofia, offrendo l'esempio di un eclettismo anzi di un sincretismo in cui i dogmi delle religioni orientali e dell'istesso cristianesimo, venivano contemperati colle dottrine di Pitagora, di Platone e di Aristotile.

184° Zoroastro o la filosofia dei Persiani—Restano fra popoli orientali presso i quali si può cercare primitiva filosofia, i Persiani, gl'Indiani, i Cinesi, dovendo gli Arabi mostrarsi assai tardi sulla scena, cioè dal nono a tutto il duodecimo secolo, quando colle loro invasioni empirono gran parte di Europa del suono delle loro armi e delle loro dispute.

L'antica Persia (compresa la Susiana sui confluenti del Tigri) si stendeva per gran tratto lungo la spiaggia del golfo che prende il nome da essa, e molto più nelle regioni mediterranee, sopratutto in lunghezza dal mezzogiorno e dalla Carmania fino al Caspio ed alla Media. I popoli che l'abitarono, detti Parsi, o anche Persi o Persiani, ebbero una religione di cui furon custodi i Magi (gente e casta sacerdotale), e in cui si ravvisano gli avanzi delle originarie tradizioni: dei sei giorni della creazione cioè, del primo uomo e della sua prima dimora, di un'antica colpa e di una riparazione futura. Ciò che più contrassegna però la religione dei Magi è l'antagonismo dei due principii, l'uno del bene l'altro del male, Ormusd e Arimane, usciti entrambo dal seno della eternità, ovvero dal tempo senza limiti (Zeruane Acherene), per lo quale voleasi al certo denotare l'ente supremo; nell'atto che i mentovati due principii rappresentavano, per l'opposizione loro, la lotta fra lo spirito e la materia, o anche tra le forze attive e passive della natura: quantunque non mancassero altri che sotto il simbolo stesso credono scorgere un avanzo dell'antica tradizione degli spiriti buoni e della ribellione dei cattivi, personificati nel principio della luce e in quello delle tenebre, come presso i greci nella lotta dei Titani contro di Giove. A questa dottrina dualista rannodavasi pur la morale, non che la credenza della immortalità, in quantochè le anime di quei che seguivano il principio buono andrebbero ad unirsi a lui dopo la morte, nel soggiorno della luce o della felicità, mentre quelle che ubbidito

aveano al principio malvagio andrebbero ad espiare le loro colpe nella sua tenebrosa dimora; fino a che la vittoria di Ormusd sopra di Arimane non viene ad apportare la risurrezione di tutti i corpi, anzi una palingenesi universale. Zerdust, comunemente detto Zoroastro, della casta dei Magi, vissuto, secondo gli storici greci, ai tempi di Dario Istaspe, oltre a cinquecento anni cioè prima dell'era volgare, raccolse siffatte dottrine, non che moltissime preghiere e massime morali, in taluni libri attribuiti in gran parte a lui, e noti col titolo di Zend Avesta, che vuol dir « parola vivente ». Ciò che più dee richiamar l'attenzione su di Zoroastro, è la dottrina colla quale egli tutto subordina, compresi i due prefati opposti principii, all'azione di una causa prima, ovvero di un sommo essere, di cui la luce ed il fuoco, sacri appo i Persiani, simboleggiavano l'intelligenza e l'attività. Ma a non confondersi nel laberinto dei detti libri, i quali risultano di ben molti frammenti scritti in tempi e in lingue diverse, conviene almeno distinguere le tre prime parti, le quali versano su materie puramente sacre e liturgiche, dall'ultima, detta *Bun-dchesch*, che offre delle spiegazioni filosofiche, colle quali si cerca di ridurre a forma sistematica le stesse dottrine religiose. È notevole poi, che solo le cennate tre prime parti sono scritte nell'antico idioma zend, nell'atto che l'ultima è distesa nella lingua pelvi. Senza porre in dubbio quindi l'antichità delle dottrine religiose e rituali del Zend Avesta, si deve attribuire ad una data molto posteriore la composizione della sua parte filosofica; poichè il pelvi, secondo gli eruditi, non cominciò a diventar lingua scritta, se non dopo la conquista dell'impero dei persiani fatta da Alessandro il Macedone, anzi sotto la dominazione dei Parti, cioè verso la metà del terzo secolo pria dell'era cristiana. Così dunque è intorno a questo tempo che si vede uscire nella Persia dalle credenze religiose un sistema filosofico di dualismo, in cui il carattere nazionale si manifesta in maniera non dubbia; quantunque neppure si potesse disconoscere l'influenza esercitata su di esso dalle lettere e dalle scienze che i greci apportarono nell'Asia colla loro dominazione, e che vennero coltivate anche dai Parti.

185° Filosofia dei Cinesi: sua origine nel VI secolo avanti l'èra volgare: Laotseu e Confucio suoi principali rappresentanti — Pria di parlare dei sistemi filosofici dell'India, sui quali dovrò trattenermi alquanto più a lungo, atteso la dovizia dei documenti ivi scoverti all'età

nostra; siami dato volgere un rapido sguardo sulle regioni ultraorientali dell'Asia che compongono la Cina (1). Non è dell'intento mio l'entrare nelle ricerche intrigate dell'antichissima storia Cinese, o in quelle che riflettono la sua cultura, le sue arti, il suo governo. Nè questo è il luogo di parlar di proposito della sua religione. La quale finchè si mantenne nell'adorazione dell'altissimo *(Tian)*, e del signore supremo *(Sahng-Ti)*, fu molto simile alla patriarcale vera, e semplice più di tutte le altre contemporanee; ma solo degenerò quando l'altissimo si confuse col cielo in generale, o cogli astri (onde più tardi ne nacquero le superstizioni dell'astrologia); o quando il prestigio arrivò a far confondere il sommo colla persona dell'imperatore, accresciuta dai titoli della dignità paterna e patriarcale. In cerca della filosofia più antica, noi non prendiamo altro dalla storia cinese, se non ciò che si riferisce a simile scopo. Imperò la scarsezza ed oscurità dei documenti ci fa tacere di Fo-hi (di pochi anni posteriore al diluvio), e della sua sapienza espressa, in mancanza di lettere, con linee intere o staccate, divenute oggetto di superstizione pei cinesi. Tenuto da questi fondatore e padre della nazione, dovette egli essere un di quei savii che si incontrano nelle prime età dei popoli, la cui dottrina sentenziosa, risultante di massime suggerite dalla esperienza, è tuttavia bene al di sotto di ciò che può chiamarsi filosofia. Così dunque noi dobbiamo contrassegnare come primo filosofo cinese Laotseu, nato nell'anno 604 avanti l'era volgare, sotto il regno di Tscheu, un dei re grandi della Cina, nella cui corte egli visse come dottore ed istoriografo, fino a che dal suo posto anzi dal regno, atteso i disordini e la corruzione delle pubbliche cose, fu respinto o si ritrasse; e si avviò alla volta di occidente, verso le regioni donde probabilmente avea avuto origine la sua stessa dottrina. Giunto sul limitar dell'impero compose un libro, il Tao-Te-King, instigatovi da un governatore del luogo; dopo di che varcati i confini si disperse nella estensione dei paesi stranieri, nè più si ebbe nuova di lui.

Degnissimo di esser notato è questo tempo del sesto secolo pria del-

(1) Gli antichi geografi contrassegnavano la Cina con dirla terra ignota, solo di essa sapendo come di là venisse la seta. Ma il nome di *Serica* si riferiva propriamente a quella porzione di paese che restava fra l'Imao, la Scizia, la detta terra ignota, e la regione che gli antichi chiamavano India di là del Gange, oltre di cui non vi era che il *magnus sinus*, ora mar della Cina, ad essi non altrimenti ignoto che la Cina stessa.

l'era cristiana. Laotseu, detto anche Lao-Kiun, Talete Milesio che fiorì nel 600, e Pitagora da Samo nato nel 584 avanti G. C., aprono quasi contemporaneamente un'epoca certa per la storia della filosofia, nell'Occidente così come nell'estremo Oriente, lasciando dottrine determinate o anche frammenti che forniscono utile materia e alla erudizione e alla scienza. Tanta coincidenza, la quale non può essere spiegata per l'azione di alcuna causa esterna, che avesse determinato l'avviamento speculativo dei tre mentovati filosofi; se non vuolsi del tutto reputar casuale, devesi ripetere da una interna cagione: il bisogno, dico, della intelligenza, di disfarsi delle tradizioni corrotte, e di risolvere in maniera razionale i problemi relativi all'origine o alla destinazione delle cose e degli uomini. L'essere stati contemporanei i deviamenti delle antiche religioni, e contemporanei i passi coi quali hanno toccato il colmo dell'inverisimile, anzi l'assurdo, ciò solo può spiegare come in taluni uomini più elevati si fosse al tempo stesso manifestato il movimento opposto, o tutto personale, del pensier filosofico, ad onta della lontananza dei siti, della discrepanza delle colture, e della mancanza di ogni rapporto fra loro. La quale spiegazione diventa tanto più importante, in quanto che verso lo stesso tempo dovettero essere già surte le principali fra le scuole filosofiche dell'India, secondo quel che può ritenersi con ogni probabilità, ad onta delle incertezze delle quali è involta la cronologia indiana.

Molte difficoltà si oppongono alla intelligenza del *Tao-Te-King*, che è il libro di Laotseu: una lingua poco atta a secondar l'autore nelle sue speculazioni metafisiche; un dire aforistico, o un procedere a sbalzi di cosa in cosa, con poco o nessun legame; l'ambiguità in fine dello stesso accennato titolo, che si diffonde sull'opera intera; poichè: « *King* vuol dire libro; *Te* vuol dire virtù; ma *Tao*, tradotto già colla parola *ragione*, è tradotto ora dal Julien con quella più generale e più oscura di Via ». Come poi la voce Tao si incontra assai spesso nel corso di tutto il libro, l'ambiguità del suo significato vale a rendere oscura non solo la intelligenza del testo, ma l'intera filosofia, e la setta stessa che ne prese il nome, intitolandosi di Taosse, ovvero dei seguaci del Tao.

L'illustre Balbo osserva su tale proposito, rilevarsi dallo studio attento dei varii luoghi del libro, dove torna quella parola essenziale di Tao, che se dessa vuol dir *via*, vuol dir *via alla ragione*, o più brevemente *ragione*; quella ragione umana che è appunto via a conoscere la

ragione universale delle cose: onde il titolo nuovamente tradotto *Della via e della virtù*, verrebbe ad equivalere a quello tradotto già *Della ragione e della virtù*; e perchè poi si vede scritto tutto contro la sapienza nazionale in particolare, e contro a tutto ciò che vantavasi essere sapienza in generale, potrebbe interpretarsi pure quasi *Libro della sapienza o scienza nuova*, diversa dalla nazionale (1).

Quanto a me, senza negare che nel titolo del libro in parola, e in molti passi di esso, la voce Tao serva a denotare la ragione umana; veggo ad evidenza che nel corpo del libro stesso, quando segnatamente si parla della origine delle cose, il Tao non significa che la ragione suprema, la causa prima ed universale. Nell'uno e nell'altro modo poi convengo coll'illustre autore citato, che, quanto al contenuto, la sapienza del libro dovea riuscire scienza nuova pei connazionali del cinese filosofo, si perchè nuovo era l'insorgere della ragione contro le tradizioni corrotte e contro il corredo della sofistica che non potea mancare alle stesse, e si perchè nuovo dovea riuscire lo sceverar che egli fece l'idea di causa prima e d'intelligenza suprema dalle forme materiali di cui l'aveano involta l'astrolatria e l'idolatria cinese. E tale opera di restaurazione dell'idea di una mente somma, forma il nobile scopo delle speculazioni di Laotseu, come lo fu delle migliori delle filosofie antiche, volto a far valere la ragione contro gli errori e le superstizioni dei culti, sopratutto riconducendo la serie delle cose all'unità del loro principio: impresa gloriosa e difficile che dovè fruttare al filosofo cinese l'esiglio, come due secoli dopo costò la morte a Socrate. Quanto al rimanente, trovasi insinuato da Laotseu il dispregio di ogni vanità, e quella sapienza accorta e modesta, che vede i proprii confini, anzi (non senza incorrere talora in un estremo opposto) la pochezza propria. Però non trovando nome che fosse conveniente a Dio, ei lo dichiara ineffabile. Ha creduto taluno di vedere perciò in lui un'analogia col legislator degli Ebrei, ma io vi scorgo in vece una opposizione notevole. *Iehova* vuol dire *Qui est*. Al contrario il filosofo di cui parliamo, temendo forse non dovesse Dio reputarsi materiale, lo chiamava il non essere, o anche l'essere che non esiste pei sensi. Del resto, ciò riflette il nome; chè in sè medesimo considerato, « Egli è propria origine di sè stesso, ed è quello che ha prodotto gli esseri materiali esistenti ».

(1) Medit. XI.

E, come leggesi in altri passi del Tao-Te-King: « È l'infinito l'opposto dell'uomo il quale ha la sua legge sulla terra, come questa l'ha nel cielo, e il cielo nella ragion suprema *(Tao)*, che è propria legge a sè stessa ». « La ragion suprema *(Tao)* è quella che ha prodotto gli esseri materiali esistenti: non vi era innanzi che un immenso caos». « Avanti del caos, il quale ha preceduto la nascita del cielo e della terra, un solo essere esisteva, infinito, silenzioso, immutabile, e questo è il Tao, o la suprema ragione » (1).

Sì fatte speculazioni finirono nella Cina col nostro filosofo, senza avere altro sviluppo posteriore: la qual circostanza unita all'altra della mancanza di antecedenti che avessero preparata la sua dottrina metafisica, e la stessa forma astratta di questa, fanno ragionevolmente presumere che la filosofia di Laotseu, piuttosto che indigena, fosse per la nazione cinese una importazione straniera, venuta dall'occidente della Cina, ovvero dall'India, dove secondo tutti i dati, e atteso l'indole diversa di quei popoli, una filosofia speculativa avea già dovuto allignare.

Un effetto ben diverso ebbe però nella Cina stessa l'impresa di una restaurazione morale, operata da Confucio (Koung-Fou-Ttseu), nato verso la metà dello stesso sesto secolo pria dell'era volgare (2). Essendosi volto a migliorare i costumi con dettar precetti di ben vivere, in forma di sentenze e di massime, dovea egli essere perfettamente inteso ed apprezzato dai suoi connazionali: onde l'opera sua se da una parte fruttò a lui onori divini, esercitò dall'altra influenza tale da doverlo far considerare come il più grande legislatore della Cina. Ma la storia della filosofia non puossi a lungo fermare su di esso, poichè nelle sue opere anzichè trovarsi alcuna dottrina speculativa e metafisica, o una morale dedotta da principii razionali e trattata con ordine sistematico, si rinviene una sapienza sopratutto pratica, la quale si distende alle moltiplici condizioni della vita, ed ai diversi rapporti della esi-

(1) Cap. IV, XX e XXV.

(2) Ei non fu però se non alla fine del detto secolo e nel cominciar del seguente, che Confucio raccolse tutti gli antichi documenti religiosi, morali e politici che esistevano a suo tempo, e ne formò quattro libri sotto i nomi d'*Y-King*, o Libro delle trasformazioni (tradotto già in latino dal P. Regis), di *Cou-King*, o Libro sacro per eccellenza (tradotto in francese dal P. Gaubil, il quale stabilisce la data della sua compilazione nell'anno 484 avanti G. C.), di *Chi-King*, o Libro dei versi, e di *Li-ki*, o Libro dei riti.

stenza sociale. Nè con ciò si vuol menomare la bellezza, la rettitudine e la semplicità delle sue regole di condotta, e delle sue massime morali, non che la nobiltà del suo scopo riposto nel costante perfezionamento di sè stesso e degli altri. E solo in quanto ai dettati civili e politici, non può negarsi come si trovi in Confucio soverchia vaghezza di applicare allo Stato quelle stesse regole che riflettono i rapporti fra gl'individui della famiglia considerati relativamente al loro capo. Quest'analogia trasportata in tutte le istituzioni della Cina, non che le altre circostanze della indolenza naturale degli abitanti, della mancanza di relazione con altri popoli, cambiata in repugnanza verso gli stranieri, e l'esservi colà state rare e tardive le invasioni; possono solo spiegare come la coltura scientifica sia rimasta per tanti secoli stazionaria nell'impero celeste. Fra numerosi seguaci del savio della Cina si distinguono Tseng-Tseu, nato verso il 500 avanti l'era volgare, il quale comentò il *Ta-Hio*, e Meng-Tseu (Mencio), nato al cominciar del quarto secolo pria dell'era stessa, che imprese a rendere i precetti di Confucio anche più popolari. Questi fu inoltre l'avo di Tseu-Sse, il quale raccolse molte sue sentenze in un libro, in cui considera la costanza nel mezzo e l'armonia, come basi e leggi universali del mondo (1).

186° Quesiti sulla filosofia indiana—In cerca della origine storica della filosofia, avendo noi dovuto portar lo sguardo sulle più notabili fra le regioni orientali, per le quali l'umanità e la civiltà primamente si diffusero; non ci è venuto fatto sin qui, stando alle notizie rimasteci, di trovare altra sede ed epoca certa per la filosofia antica, che nell'ultimo Oriente, correndo il sesto secolo avanti di Cristo; nello stesso tempo cioè che sorgeva la scuola Jonica nell'Asia Minore, per opera di Talete Milesio, e le due Italiche nella Magna Grecia per opera di Pitagora e di Senofane. Ma qui cominciano le incertezze maggiori ed i vuoti per la storia delle origini della filosofia. Fra l'Asia occidentale e media da una parte, e dall'altra l'Asia ultraorientale, vi è una regione vastissima, che dagli alti gioghi dell'Imao scende fiancheggiata ad oc-

(1) Di presente si leggono tradotti ed annotati dal Pauthier tanto il *Ta-Hio* o Grande Studio di Confucio col commento di Tseng-Tseu, quanto il *Tchung-Yung*, o della invariabilità nel mezzo raccolto da Tseu-Sse, nipote e discepolo di Confucio, non che il *Lun-Yu*, o trattenimenti filosofici di Confucio stesso, e i due libri di Meng-Tseu (V. *Les Sse-Chou, ou les quatres livres de philosophie morale et politique de la Chine*, trad. du Chinois par M. G. Pauthier, Parigi 1842).

cidente dal fiume Indo e ad oriente dal Gange, prolungandosi sul mare in forma di penisola, che gli antichi chiamarono India al di qua del Gange *(India intra Gangem)*, e che ora ha nome d'Indostan, o anche semplicemente d'India. Su di essa nel nostro secolo segnatamente si è portato un infatigabile spirito d'investigazioni di ogni genere; e si sono scoverti vetusti monumenti architettonici di prodigiosa grandezza, antichissime lingue, come il sanscrito, il pracrito, il pali, i libri sacri dei Vedi, gli statuti religiosi e civili, come quei racchiusi nel codice di Manu, due classiche epopee, il *Ramajana* e il *Mahabarata*, non che molti minori poemi, e sopratutto poi i libri filosofici delle scuole Mimansa e Vedanta, Sanchia e Joga, Niaja e Vesesica, oltre ai numerosi documenti Buddisti. Ma in mezzo a tanta ubertà di etnografia, resta smarrita la diligenza dei più abili indianisti, per la totale deficienza delle date e di ogni cronologia, onde derivano le maggiori difficoltà nel distribuire in un ordine, comechè probabile appena, i fatti spesso per sè complicati della nazione indiana. Alla quale sorgente di incertezze si aggiunge l'altra di una mitificazione continua di fatti e di idee, onde l'intelligenza genuina della storia non che delle dottrine, per la mancanza dei termini di comparazione, riesce quivi assai spesso implicata ed oscura.

Comechè limitati alla sola parte che concerner può una storia di filosofia, pure noi risentiamo pienamente gli effetti delle due lacune segnate fra le molte che si incontrano nello studio delle cose indiane. Qual è il contenuto vero, e il senso che si asconde sotto le immagini e le forme dei sistemi filosofici dell'India? Qual è il tempo e quale l'ordine in cui i sistemi medesimi sono comparsi e debbono prender luogo nella storia generale della filosofia? A tali dimande noi non possiamo rispondere, se non con quella riserva che viene imposta dalla incertezza stessa delle materie, e dalla natura dei mezzi i quali non conducono per lo più che a risultati meramente probabili.

Quantunque dovessimo passare sotto silenzio tutto ciò che risguarda arti e letteratura indiana propriamente detta, perchè fuori del nostro intento e della breve dimensione di questo Manuale; non possiamo far lo stesso per ciò che riflette lo stato della religione nell'India, come quella che è supposta ad ogni tratto dai sistemi di filosofia ivi apparsi, sia che questi intendano a interpretarla o svilupparla, sia che si volgessero pure a combatterla. Or sullo stato primitivo della religione india-

na, ecco i risultati probabili delle ricerche e della critica dei più accurati indianisti.

187° Due epoche nella religione dell'India, e dogmi relativi a ciascuna di esse—Antico sopra ogni altro nell'India è il culto di Brama, divinità suprema, anima universale *(Paramatma)*, o piuttosto principio ed essenza di tutte le cose, da cui l'universo è uscito, e nel quale dovrà ritornare. Tale dottrina divinizzando le forze del mondo visibile, dovea immediatamente condurre a quella che chiamasi religione della natura, secondo la quale la terra, l'aria, il sole, sono le primarie divinità: vera mitologia che in vece di deificare eroi, personificava gli elementi e le forze naturali; e che mentre popolava le regioni terrestri ed il cielo di numerosi esseri immaginarii, apprestava fondamento alla credenza della metempsicosi e della palingenesi universale.

Al detto culto raccolto negli antichi libri sacri dei Vedi, e rifermato dagli Istituti di Manu, altri due se ne andarono ad aggiungere nel tratto successivo: quello di Visnu, il conservatore delle cose, venuto dai popoli più orientali stanziati intorno al Gange, e quello di Siva, il distruggitore e riproduttore delle forme, venuto dalle genti indiane occidentali circostanti all'Indo. Così del Dio unico (in sanscrito *Ecam*, l'unità) si formarono i tre Dei che compongono l'indiana Trimurti, nella quale Visnu e Siva, giusta le leggende indiane dette Purani, vengono presentati come eguali, se non pure come superiori a Brama (1). Stante poi che in ciascuno degli atti, o di produzione o di conservazione o di rinnovamento, il comune principio sè stesso esplica e manifesta; ne dovette trarre origine il dogma indiano degli Avatari, o vogliam dire individuazioni, discese e personificazioni divine: dogma

(1) È da osservare all'uopo, come ad onta le deità invocate nei Vedi sembrassero molte, pure esse riduconsi a tre, e queste in fine ad una sola, che per altro resta confusa col mondo, non trovandosi alcuna vera distinzione fra la causa efficiente e la materiale dell'universo, cioè fra il creatore e il creato. Alla fine del glossario dei Vedi, chiamato Niganti, si leggono in effetti tre liste di nomi di Dei, delle quali la prima è sinonima col fuoco (Agni), la seconda coll'aria (Vaju), l'ultima col sole o collo spazio (Indra). Il Colebrooke, dopo aver fatta tale considerazione, avverte di più che le dette tre divinità non ne significano alla fine che una sola, giusta ciò che si ricava da moltissime parti dei Vedi, e dall'Indice del Rig-Veda, poggiato sull'autorità di Niructa e del Veda stesso. La trimurti, gli avatari, le apoteosi furono dunque dottrine posteriori alla primitiva vedica tradizione.

che, al par di quello del Dio triforme, trovasi nei due Itiasi, il Ramajana cioè e il Mahabarata, che sono i due grandi poemi antichi degl'indiani, non che nei loro numerosi Purani: monumenti che ad ogni tratto offrono svariate umanazioni di Dei, ovvero Dei fatti uomini, per poi dopo morte essere deificati di nuovo. Tali presunte incarnazioni più che in Brama sono numerose negli altri due membri della Trimurti, e segnatamente in Visnu, di cui se ne contano sino a nove. Rama, Crisna e lo stesso Indra, coronato re degli Dei inferiori e splendente di stelle, vengono in effetti rappresentati nei poemi indiani quali uomini elevatisi al rango di Dei col mezzo dei sacrifizii, delle astinenze e delle espiazioni, nell'atto che non sono, al par di altri molti, se non avatari della trimurti: ragione per la quale anche Budda trovò luogo nel panteon indiano, quale avataro di Visnu non altrimenti che Crisna. Il dogma delle apoteosi mostrasi così nella religione bramanica non isolata credenza, come nelle religioni occidentali (sino alle *canonizzazioni* attuali), ma collegato colle dottrine di emanazione e di metempsicosi, anzi preceduto e quasi legittimato da esse. Ad ogni modo l'opera della immaginazione messasi per simil via, moltiplicando ed umanazioni e deificazioni, giunse ad arricchire l'indico panteon di innumerevoli divinità.

Tali idee religiose riconoscono la loro prima sorgente nei Vedi e nei libri di Manu, uniformi alla stessa dottrina vedica, la quale si può riassumere principalmente nei punti della emanazione, della religione della natura, e del riassorbimento o remanazione finale. Ma a questa che forma la prima epoca della religione indiana, altre ne successero nelle quali s'incontrano, come abbiamo indicato, i dogmi della trimurti, degli avatari e delle classiche apoteosi: cose tutte che danno materia agl'Itiasi ed ai sussecutivi Purani.

188° Libri sacri degli indiani — Fra numerosi monumenti di letteratura sanscrita i più antichi sono certamente i Vedi (1), come quelli dei quali trovasi menzione in tutti gli altri libri indiani: e tali sono segnatamente i tre primi di essi, cioè il Rig-Veda, il Jadiuc-Veda, e il Sama-Veda, poichè il quarto, Atarvana-Veda, è riferito a più recente data (2). Ciascuno di tai libri consta di due parti, l'una addetta a pre-

(1) Così detti da Vidia, scienza.

(2) Tal è su quest'ultimo libro il parere di Jones e Wilckins, ma il Colebrooke è per la opinione contraria, reputandolo antico quanto gli altri Vedi.

ghiere (mantri), l'altra a precetti religiosi (bramani), oltre ad una giunta consacrata alla esposizione dei dogmi teologici (upanisadi) (1). La collezione e distribuzione di detti libri, quale ora si trova, vuolsi eseguita da Viasa, chiamato da ciò Veda-Viasa, o sia Compilatore dei Vedi: personaggio creduto mitico per la moltitudine delle opere che a lui si attribuiscono. Ad onta delle incertezze cronologiche, gl'indianisti convengono omai nello stabilire la suddetta compilazione intorno all'anno 1400 avanti la nostra era (2), sino al qual tempo il Veda originale che gl'indiani suppongono rivelato da Brama stesso, sarebbe stato conservato dall'unica tradizione (3). Vennero in seguito le Istituzioni di Manu, nelle quali oltre ai precetti religiosi e civili trovansi molte idee metafisiche, ed un sistema di Cosmogonia uniforme a quello dei Vedi. Indi i due Itiasi, il Ramajana cioè di cui dicesi autore Valmichi, e il Mahabarata, monumento importante per la storia della filosofia, a cagione del famoso episodio Bagavad-Gita: lungo dialogo in cui Crisna e Ardcuna discorrono fra l'altro della origine delle cose colle vedute di un sistema emanatistico, il quale ha la sua origine evidentemente nei Vedi stessi. Vogliousi finalmente noverare i diciotto Purani, o siano raccolte in versi di antiche leggende, le quali trattano della creazione, della distruzione e del rinnovamento dei mondi, non che delle genealogie degli Dei e degli eroi. Gl'indiani attribuiscono anche la loro compilazione a Viasa, ed essi in effetti debbono essere antichi in quanto al contenuto, poichè si trovano citati da Manu (4),

(1) Nello stato presente dei Vedi molte delle preghiere sono però confuse coi precetti. Ma la teologia indiana è chiaramente fondata sugli upanisadi.

(2) Dietro un accurato studio sull'astronomia dei Vedi, il Colebrooke venne a scovrire, che al tempo in cui fu stabilito il calendario di cui si fa uso in essi, i punti solstiziali ricadevano l'uno al cominciare della costellazione Danicta; e l'altro al mezzo della costellazione Asleca: la quale situazione dei punti cardinali coincideva appunto col quartodecimo secolo pria dell'era corrente.

(3) Ciò non toglie però che molte delle dottrine che ora si leggono nei Vedi siano di molto posteriori, essendo stati detti libri per opera dei Bramani in vario tempo interpolati. La parte più antica e genuina dei Vedi è quella delle preghiere o *mantri*, che costituiscono i Vedi propriamente detti; ed essa fu di altra mano della seconda parte che contiene i precetti. Fra gli upanisadi, ve ne ha poi di quelli che sono molto posteriori, sino a contenere delle osservazioni teologiche fatte dai Bramani anche dopo dell'era volgare.

(4) *Manava-Dharma-Sastra*, o sia *Lois de Manou*, trad. par Loiseleur Deslongchamps, Liv. III, 232, e XII, 109.

quantunque al lume della critica venissero riconosciuti di varia data, e taluni anche assai recenti in quanto alla forma. Dopo l'Atarvana, che è il quarto, i due Itiasi e i Purani formano il quinto dei Vedi (1).

189° Principali dissidenze religiose nell'India—Custodi del culto e dei mentovati libri sono i Bramani, casta sacerdotale nell'India (2). Le dissidenze religiose interne nate dalla diversa interpetrazione dei Vedi, introdussero in detta casta diverse sette, per cui i Bramani si divisero in ortodossi e in semiortodossi, secondochè si mantennero più o meno fedeli alle dottrine degli antichi savii dei Vedi, come Dscaimini, e dello stesso raccoglitore di essi Viasa. Sopravvennero le divisioni tra i Visnuiti, i Sivaiti, i Ramaiti e i Crisnaiti, dediti ai culti speciali di Siva, Visnu, Rama e Crisna; non che altre minori sette le quali formarono degli Dei di secondo e terzo ordine le loro principali divinità. Ma il maggiore dissidio religioso nell'India fu esterno al Bramanismo, poichè causato da un culto contrario alle dottrine dei Vedi, cioè dal Buddismo, sorta di religione considerata quale eresia dai Bramani, ma sostenuta contro di questi dalla setta dei Buddii o dei Buddisti.

Pensa il Ritter nella sua Storia della Filosofia antica, che l'origine della filosofia nell'India debba ripetersi da quel tempo in cui le dissensioni religiose giunsero colà a tal segno, da doversi cercare di conciliarle con salire ai primi principii (3). Conciossiachè, dice egli, la filosofia non può occupar l'uomo, se non in quanto è sorta in lui una specie di anarchia sulle quistioni che più l'interessano, e sulle idee ch'ei si fa di Dio, della natura, e della sua propria destinazione. E quantunque un tal quale fermento di cose speculative si fosse manifestato assai di buon'ora nell'India, pure non dovette esso prodursi in tutta la sua forza, se non in seguito delle dissensioni religiose, e del dubbio che ne derivava. Stante poi che la massima di dette dissensioni passò

(1) V. *Notices sur les Védas, ou Livres sacrés des Hindous*, par. H. T. Colebrooke, trad. de l'anglais par G. Pauthier. È una memoria estratta dalle *Asiatic Researches*, Vol. VIII, pag. 356-476.

(2) Le caste primitive dell'India erano quattro, cioè la sacerdotale o quella dei Bramani, la militare o quella dei Csatrii, la commerciale e agricola, o quella dei Vasil, e la servile, o quella dei Sudri. Manu, volendo denotare sotto linguaggio allegorico il diverso ufficio di tali caste, dice esser le stesse uscite per la propagazione della umana razza, dalla bocca, dal braccio, dalla coscia e dal piede di Brama (Lib. 1, 31).

(3) *Hist. de la Philos.* I Part. Tom. I, pag. 96.

tra il Bramanismo e il Buddismo, credo anch'io potersi andare col citato autore nella opinione, che l'origine della filosofia indiana dovesse coincidere coll'epoca in cui la religione buddistica scese in campo colla bramanica, destando le menti degl'indiani dalla contemplazione in cui erano assorti, ed invitandoli all'esame e alle dispute. Ei dovè allora in effetti succedere che i bramani, impotenti a combattere i buddii coll'autorità dei Vedi non riconosciuta da questi, si videro costretti ad adoprar le armi del ragionamento, con dare origine a quelle dottrine filosofiche le quali in seguito formarono i sistemi più o meno ortodossi dell'India.

190° Buddismo e sua doppia apparizione—Ciò posto, la quistione della origine della filosofia indiana potrassi avere come risoluta plausibilmente, ove si determini il tempo della dissidenza buddistica, la quale al certo segna l'epoca in cui l'antagonismo religioso dell'India toccò il suo apogeo. Ora intorno a siffatto tempo, il mentovato storico non si diparte dalla opinione più comune e più antica, che è pur quella di Bohlen e dell'accuratissimo Colebrooke: secondo la quale il buddismo avrebbe avuto origine nell'India verso la seconda metà del sesto secolo innanzi l'era volgare, pressochè al tempo stesso cioè in cui fiorivano nella nostra Italia le scuole di Crotona e di Elea. Già dalla fine dello scorso secolo il Jones, seguito indi da Schmidt, avea fatto rimontare l'apoteosi di Budda intorno a un millennio avanti di Cristo. Ma recentemente gli studii progrediti delle cose indiane, per opera dei Klaproth, dei Rémusat, dei Sykes, hanno condotto ad altro risultamento: quello cioè che il buddismo fu, se non anteriore, almeno contemporaneo ai Vedi; e ad ogni modo opposto fontalmente al bramanismo, come una religione razionale deve esserlo rispetto ad una religione tradizionale e fantastica. Imperocchè io vado appunto nella opinione, che di fronte al bramanismo il quale fondava i suoi dogmi sulla voluta rivelazione di Brama, e giungeva al politeismo; non dovette mancare chi, forte della sola ragione, si attenne ad una religione più schietta, più naturale, men lontana dal vero monoteismo. Indi la religione di Budda, voce sanscrita che vuol dire *intelligenza* o *ragione*, non deve consistere che in un culto razionale, affatto contrario alle crescenti superstizioni bramaniche. Da ciò il carattere filosofico e religioso insieme, riconosciuto da tutti nel buddismo: le sue dottrine piuttosto sparse in varii trattati, che raccolte come quelle dei Vedi: la differenza

delle caste negata: niuno escluso dal beneflzio della religione (1): i riti ridotti alla semplicità delle offerte e delle libazioni, esclusi i sacrifizii. Così il buddismo serbatosi sempre estraneo non pure ma ostile alla vedica collezione, lottò e si mantenne nell'India sino al 1000 avanti l'era nostra, verso il qual tempo venne disfatto dai bramani consociati all'antica dinastia nazionale contro i re stranieri. L'epoca del 550 è poi notabile nella storia indiana per lo riapparire del buddismo sull'alto Gange per opera di Gotama Sachiamuni (2): nel qual tempo le diverse dottrine uscenti dal seno di esso, e relative all'origine e alla natura delle cose, mostrano la sua indole riposta ognora nel pensier libero, e il suo proposito che, simile a quello di ogni razionalismo negativo, è volto più alla oppugnazione di qualsisia religione tradizionale, che allo stabilimento di alcuna positiva dottrina religiosa.

Tuttavolta il buddismo durante la sua prima esistenza, dovette esser più consono alla idea monoteistica di una intelligenza suprema, che non quando apparve la seconda volta. In questa il sensismo e il materialismo constituiscono i suoi principali errori; dovechè nella sua antica origine la semplicità di Dio formò il suo primo pregio.

191° Importanza di esso per risolvere la quistione della origine della filosofia indiana — Dopo ciò noi siamo in grado di poter rispondere sufficientemente al quesito relativo all'epoca in cui la filosofia indiana ebbe origine. Certo se le lotte religiose si fossero prodotte nell'India nella loro pienezza, solo verso il bel mezzo del sesto secolo prima di nostra era, tutto farebbe presumere che, avanti di questo tempo, l'autorità e la tradizione tennero esclusivamente occupato ogni pensiero; per modo che i moltiplici sistemi della filosofia indiana non avrebbero potuto mostrarsi, se non nel corso della seconda metà del millennio anteriore a Cristo. Ma se il buddismo rinculando di molti secoli va ad occupare un tempo anteriore al detto millennio, al cominciar del quale disparve; l'epoca delle differenze religiose viene anche a indietreggiare per modo, da lasciar di vantaggio altri cinque secoli ai mentovati sistemi di filosofia indiana, che così avrebbero potuto sorgere, formarsi e spaziare lungo l'intero corso dei mille anni anteriori a nostra era, cioè da Manu che fu il Numa dell'India, al secolo di quel

(1) I bramani escludevano dal loro culto la casta servile o dei sudri.
(2) È diverso da Gotama, fondatore della scuola Niaja, di cui appresso.

Vicramaditia nella cui reggia ebbero onori la sapienza di Amarasina e la pieghevole musa di Calidasa, non molto avanti che Roma avesse offerto lo stesso esempio nella corte di Augusto. Ed io voglio concedere che la religione buddista, comechè razionale, non avesse natura nè organismo di scienza nè di filosofia. Voglio pur concedere che non fu la stessa oppugnata nè vinta con armi veramente filosofiche. Resta sempre necessità di convenire, che grande palestra di disputazioni dovette essere quella, in cui si combattettero fra loro due religioni aspiranti del pari ad originaria antichità, l'una a nome della ragione, l'altra coll'autorità dei libri sacri, ovvero della rivelazione bramanica. Ora poi quando intorno al 1000, fugato il buddismo, l'enunciata lotta cessò, e il bramanismo rimase padrone del campo; naturale e quasi inevitabile dovea riuscire per esso, a causa dell'abitudine presa di ragionare disputando sui Vedi, non che per l'ozio concedutogli, e per la necessità di premunirsi contro il ritorno di altri attacchi; naturale e quasi inevitabile, dico, dovea essere per esso il formare un corpo di dottrina, anzi un sistema uniforme bensì ai Vedi, ma tale da poter anche reggere e giustificarsi da sè, presentando sotto forma razionale un sunto della dottrina sparsa nei libri sacri, e coverta da simboli religiosi. Di qui l'origine della filosofia Mimansa o Vedanta, a cui tennero dietro altri sistemi più o meno dalla stessa difformi, quali sono le dottrine Sanchia e Joga, Niaja e Vesesica.

192° Dottrina Mimansa e filosofia Vedanta—Le due dottrine conosciute col titolo, l'una di prima, l'altra di seconda Mimansa (1), che particolarmente vien chiamata Vedanta, sono quelle che fra tutti i sistemi indiani si mantengono più fedeli ai Vedi. Ambo hanno di comune ciò, che la forma scientifica comincia ad elevarsi sul capitale religioso; ma l'antica Mimansa, imprendendo a svolgere dai Vedi la parte che comprende i precetti, si differenzia dalla Vedanta, come un tentativo di scienza pratica da un sistema di teoria metafisica. Lo scopo della prima Mimansa è in effetti quello di determinare quali siano i doveri degli uomini, massime in fatto di religione: ricerca filosofica, se si avesse saputo dedurre l'origine dei precetti morali da una legge eterna. Ma la dottrina Mimansa non sa uscire dai Vedi, e solo fa scorgere

(1) Questo nome è maschile in sanscrito. Noi l'usiamo nel genere feminile, sottintendendo la voce dottrina, per uniformarci all'uso più ricevuto.

di riconoscere la superiorità di un sentimento morale, quando rifiuta di ammettere talune ingiunzioni che sono in evidente opposizione con esso, tuttochè si leggessero nel sacro testo: la qual cosa per altro non è bastevole di certo a mostrare alcun carattere filosofico nell'antica Mimânsa, come nè pur vale a mostrarlo ciò che si insegna dalla stessa intorno al rapporto fra un atto meritorio e le sue conseguenze future, o anche intorno alla virtù del sacrifizio, che fra tutti gli atti meritorii è il più commentato dai Vedi. Solo adunque nella dottrina in parola rimane a scorgere un principio di arte critica, o anche una logica pratica, volta a formular canoni, per lo più secondo i varii casi offerti e decisi, a fin di servire alla interpetrazione dei precetti sacri e dei regolamenti civili. Comechè tale dottrina dovette imperò essere la prima a formarsi dopo l'antica disfatta buddistica mentovata di sopra, quando anche non fusse stata anteriore alla stessa, per la retta interpetrazione dei precetti vedici; pure, atteso la deficienza di ogni carattere filosofico, non può nella stessa riporsi l'origine della primitiva filosofia indiana.

La quale più plausibilmente potriasi ripetere dal sistema Vedanta, che è il nome proprio della seconda Mimansa, in cui si rinviene una teoria filosofica sulla natura, origine e destinazione delle cose e dell'anima, in guisa men lontana dai Vedi, e tale da sembrare l'espressione scientifica delle idee religiose bramaniche. Pure io son di credere, nè in ciò parmi dir cosa o dubbia od arcana, che un sistema metafisico come il vedanta, ad onta del soccorso tradizionale che lo provocò, non avesse potuto così constituirsi ad un tratto. Dovettero prima nascere staccate quistioni sul principio produttore delle cose, sulle forze della natura, sul sorgere ed avvicendarsi dei fenomeni, sugli elementi, sulle anime particolari, sull'anima universale, e via proseguì; per potersi arrivare ad una forma di teoria in cui le dette quistioni fossero risolute in un modo analogo ed armonizzante fra loro. Ella è tale in effetti la condizione che accompagna l'esistenza delle cose progressive, e sopratutto il cammino graduato dei sistemi filosofici; da potersi facilmente ammettere che la dottrina vedanta sia stata anteriore e posteriore ad un tempo agli altri sistemi di filosofia indiana: posteriore cioè nel suo stato di organizzazione compiuta, anteriore nel suo stato di formazione primaria. Chi potrià seguir la stessa nei passi pei quali è giunta dal primo all'ultimo di questi due stati? o chi può conoscere le vicende

che un tal sistema ha dovuto sostenere, a seconda che si è andato incontrando con altre opposte teoriche? Pur nulladimeno, senza sperdersi in congetture vane, puossi distinguere con bastevole sicurezza nella filosofia vedanta la parte accessoria ed aggiunta dalla principale, come anche la forma nuova dal contenuto antico. Valga il vero, la confutazione degli altri sistemi occupa un luogo importante nella filosofia vedanta, di che alcuni traggono argomento a pensare, che sia questa posteriore ai rimanenti sistemi filosofici dell'India. Ma ad onta che simil parte polemica fosse di grave momento nel sistema vedanta, per modo che questo possa risguardarsi quale un'apologetica della teologia dei Vedi, contro le scuole dissidenti od opposte; pure conviene sempre distinguere l'opera di detta polemica, la quale è negativa, dal sistema stesso che ha una dottrina tutta propria e positiva. Delle quali due parti ognun vede, come anteriore sia quella che contiene il sistema stesso, posteriore ed aggiunta secondo le occorrenze quell'altra che discute ed esclude i sistemi avversi. Imperocchè non aveasi uopo di tale confutazione per istabilire un sistema, quale il vedanta, che riconosce la sua prima fonte nei sacri libri; ma bensì alla difesa del sistema medesimo, elevato man mano all'altezza di dottrina filosofica, occorreva impedire che altre teoriche si stabilissero e il luogo di quella occupassero.

Nè meno chiara è l'altra distinzione, che in rapporto al sistema stesso si dee fare tra la forma nuova e il contenuto antico. La forma nuova, anzi ultima della Vedanta, è quella di un ontologismo secondo il quale Dio solo è reale, e nulla vi è all'infuori di lui. Egli è unico, infinito, immutabile, intelligentissimo, onnipotente, causa e sostanza, ovvero principio e materia di tutte le cose. Queste poi non sono che fenomeni, e, perchè tali, comechè varii e successivi, non alterano per nulla l'essenza dell'ente, ad onta che uscissero dal suo seno ed in esso rientrassero. In opposizione al materialismo che ammette la sola materia, e dell'idealismo puro che nega financo lo spirito, la filosofia vedanta professa che Dio è tutto, e niun'altra cosa è se non in lui e per lui. Così fatta è l'idea che in detta scuola trovasi spesso racchiusa sotto il velo delle seguenti immagini, atte a mostrare la varietà delle forme nella identità dell'essenza, non che l'uscir di quelle da questa, senza che tuttavia vi fosse distinzione tra causa efficiente e causa materiale. Come sulla superficie del mare si formano le onde, e su queste la spuma, e nella

spuma le bolle, per dileguarsi tutte il momento dopo nel mare; così dal seno di Brama escono le diverse forme delle cose finite per disperdersi in esso di nuovo. E non altrimenti che il ragno forma il filo dalla sua sostanza e lo ritira in sè, e i vegetali escono dalla terra e vi ritornano, così Brama crea il mondo e lo distrugge, per poi crearlo e distruggerlo di nuovo. Un'altra immagine più filosofica, e meglio atta a rivelare il pensiero del panteismo vedanta, è quella presentata ab antico nella differenza tra la veglia e il sonno di Brama. « Allorchè questo Dio si desta (son parole del primo libro delle leggi di Manu), tostamente l'universo compie i suoi moti; ma quando ei si addormenta, immerso lo spirito in un profondo riposo, allora il mondo si scioglie » (1). Non che si volesse con ciò dir possibile il sonno per una intelligenza pura e infinita, ma l'analogia tratta dalla detta legge generale della vita, serve a dinotare solo l'idea della emanazione e del riassorbimento, ovvero emanazione e remanazione, Màyà e Nirvana (2): ciò che vien significato eziandio nella filosofia di cui parliamo coll'emblema della testuggine, che a volta a volta si ritira sotto il suo duro invoglio (3). Queste immagini son varie, unico è però il senso racchiuso sotto di esse; quello cioè che Dio è, in quanto alla essenza, senza forma o figura, inaccessibile alla varietà dei fenomeni, semplice ed immutabile *(Purusha)*; pari al cristallo che mostrasi di vario colore comechè fosse sempre lo stesso, ovvero simile allo spazio in cui le cose tutte sono e si mutano, senza che esso soffrisse alterazione veruna. La natura *(Prakriti)* nella filosofia vedanta è derivazione dello spirito supremo; onde nel detto sistema non vi ha dualità di principii.

(1) *Manava-Dharma-Sastra*, I, 52. La dottrina della infinità dei mondi trovasi professata poco dopo nel libro stesso. «C'est ainsi que, par un réveil et par un repos alternatifs, l'Être immuable fait revivre ou mourir éternellement tout cet assemblage de créatures mobiles et immobiles» (*Lois de Manou*, Liv. I, § 57, par A. Loiseleur Deslongchamps). Dal tempo della veglia poi risulta il giorno di Brama, che equivale a 4,320,000,000 anni umani di 360 giorni. La notte ha una eguale durata. Uniti formano ciò che chiamasi *Kalpa*. Trenta di questi *Kalpa* compongono un mese; dodici di tali mesi un anno di Brama.

(2) Da *nir-va-mi*, che importa *ex-spiro*, quasi *ex-spiratio*, *extinctio*.

(3) Quindi la differenza tra Brama (nome neutro) che dinota l'ente supremo ed eterno, da Brama (nome maschile) il qual significa Dio stesso in quanto si manifesta nel mondo. Questa differenza di genere che è nel sanscrito, ha dato origine alla distinzione che molti indianisti hanno posta fra Bram e Brama.

193° Continuazione — Conseguentemente tutte le cose di questo mondo vengono dalla filosofia di cui parliamo considerate come nulle in sè stesse, e come vere e reali solo in quanto partecipano alla realità dell'ente uno. Per essa l'universo è l'emanazione di Dio, prodotto da un atto della sua volontà potentissima, senza che per altro si fosse ei proposto alcun disegno particolare. In questa emanazione la divinità scende per gradi nei varii piani della esistenza cosmica. L'etere è così uscito primo dal seno di essa: indi l'aria si è formata dall'etere, il fuoco dall'aria, l'acqua dal fuoco e la terra dall'acqua: cinque elementi dalla composizione dei quali son risultate tutte le cose, e che seguendo un ordine inverso si risolvono gli uni negli altri, e di nuovo rientrano in Brama. Questi atti di emanazione e di riassorbimento sono perenni, e danno luogo alla esistenza successiva di infiniti mondi.

L'idea della sustanziale identità delle cose, la quale predomina nella filosofia vedanta, si fa più manifesta in riguardo alla dottrina sulla natura delle anime. Le quali non sono emanazione nè trasformazione di Brama, ma Brama stesso, in quanto si mostra in diversi centri organici, quasi fuoco raggiante che chiuso in una torre apparisce moltiplice a chi sta di lontano, solo perchè in essa vi sono fori diversi. Così pure le anime particolari sono paragonate ad innumerevoli scintille che escono da una brace ardente e che in essa ritornano. Ma in effetti l'anima è mantenuta unica in tutti, lume della mente divina, e come tale infinita, intellettiva, immortale. La nascita e la morte si riportano semplicemente al congiungimento di essa con un involto corporeo; ma l'anima in sè non è nata e non muore. Durante il tempo della sua unione col corpo, ella soffre, e quasi circondata da tenebre soggiace alla virtù od al vizio: passiva se si considera isolatamente, ma attiva qual parte di quella forza che tutto penetra e investe. Alligata ad una forma leggiera, l'anima soffre diverse morti passando da un corpo in un altro, o di uomo o di animale o di pianta, secondo l'oprato da essa, fino a che non perviene ad affrancarsi dalla metempsicosi, coll'adempimento dei doveri religiosi che sono prescritti alle diverse caste dai Vedi.

Frattanto il mezzo di agire secondo i doveri imposti, non è che imperfetto, e non conduce che ad una felicità limitata. È necessario innalzarsi alla scienza, anzi alla conoscenza di Brama, per godere di una liberazione intera e di una compiuta beatitudine. Simile all'estasi, la detta conoscenza solleva alla intuizione di Dio; simile allo stato di son-

no, essa toglie l'anima dalle agitazioni della vita. Non che detta intuizione fosse perfetta, stantechè come tale non può aversi che esaurito il corso della metempsicosi. Ma essa non pertanto si ha quando l'anima rinserrandosi in sè medesima, riconosce in sè l'essenza stessa di Brama, anzi si apprende identica con questo, ed in esso si profonda e sperde, quasi fiume che si getta nel mare. Da che una tale conoscenza si è avuta, le colpe commesse son cancellate, e le future non son più possibili. Ma poichè la conoscenza stessa non può essere perfetta in questa vita, perciò il savio può ottenere compiuta felicità solo dopo la morte.

194° Continuazione—Tali sono i principali punti del sistema vedanta, nel suo stato di maggiore perfezione scientifica, e per ciò che ha più stretta pertinenza colla storia della filosofia. Ma non per questo deesi credere, che un sistema sì fatto fosse stato organizzato in identica guisa sin dagli antichi tempi dei Vedi. Trovasi bensì in questi il germe fecondo della filosofia vedanta, segnatamente nei passi ove è parola dell'essere supremo, considerato tanto nella sua natura assoluta, che come anima universale. « Chi è colui (dimanda l'allievo al maestro spirituale in uno dei più sublimi Upanisadi del terzo dei Vedi), Chi è colui per la potenza del quale il primo soffio di vita agisce in tutte le cose? Chi è colui per la cui potenza la visione e l'udito eseguono le loro funzioni? » E il maestro spirituale risponde: « Quegli che è l'udizione della udizione, l'intelligenza della intelligenza, la parola della parola, il soffio vitale del soffio vitale, la visione della visione: i savii essendo liberati dai legami terrestri, per la conoscenza di questo ente sommo, dopo aver lasciato questo mondo, diventano immortali » (1). In un altro degli Upanisadi dello stesso terzo dei Vedi, sono introdotti sei sapienti che disputano sulla natura di Brama considerato come anima universale. Portatosi innanzi al re Asvapati, che avea rinomanza di saper molto su ciò, vengono interrogati da questi intorno a ciò che essi adoravano come anima. Ma rispondendosi, dall'uno adorarsi il cielo, dall'altro il sole, dal terzo l'aria, l'elemento etereo dal quarto, l'acqua dal quinto, e dall'ultimo la terra, il re si mostra mal soddisfatto di ciascuno di essi, poichè il cielo non è che il capo, il sole lo sguardo, l'aria il soffio, l'etere il tronco, l'acqua l'alimento, e la terra i piedi dell'ani-

(1) *Sama-Veda, Kéna-Upanisad, 1 e 2.*

ma universale. Quindi ei volse a tutti queste parole. « Voi considerate l'anima universale qual se fosse un essere individuale, e voi vi dividete gaudii distinti. Ma quei che adora come anima universale ciò che è conosciuto per le sue porzioni manifestate, e per ciò che rimane nella conscienza, trova di che gioire in tutti i mondi, in tutti gli esseri, in tutte le anime. La sua testa è splendida come quella di detta anima universale: la sua vista è variata del pari: il suo involto corporeo è similmente abbondante come il suo alimento: i suoi piedi sono la terra; il suo petto è l'altare; l'erba sacra è il suo crine; il suo cuore il fuoco della famiglia; il suo spirito la fiamma del tempio, e la sua bocca l'oblazione » (1). Ravvisandosi così ad ogni tratto nei libri sacri degl'indiani il fondamento del sistema vedanta, non dee far meraviglia se l'origine di una tale filosofia venga attribuita allo stesso Viasa.

Ma ad onta del predominio dell'idea religiosa e dell'autorità del sacro testo, tal divario separa principalmente la vedanta dalla prima mimansa, che questa si attiene alla interpetrazione tradizionale dei Vedi, nè sa uscire da una esposizione dottrinale di essi; laddove l'altra col mezzo del libero esame, lasciando salvo l'ossequio pei Vedi, si innalza ad una conoscenza superiore, qual'è la scienza di Dio e della natura delle cose (2). Dato così l'esempio di risolvere in maniera razionale i problemi relativi al mondo, a Dio e ai loro rapporti, dovette esser esso il segnale, perchè altri colla facilità della libera interpetrazione risolvessero in altro modo i problemi istessi, non senza farsi scudo di un testo così vario, informe, prolisso, così atto a piegarsi a sensi diversi, e pieno di lacune, di dubbiezze, anzi di errori, quanto il testo dei Vedi. E le dette altre soluzioni dei mentovati problemi, diverse dall'emanatismo, dovettero essere quali al certo potevano solo essere, nel senso cioè o dualista o materialista principalmente. Manca ogni dato per stabilire il tempo dell'apparizione, non che l'ordine cronologico di questi altri sistemi; e se non fosse stato il monumento vedico, il solo pensier filosofico sarebbe andato nell'India dal materialismo al dualismo e da questo all'assolutismo. Ma poichè il monumento vedico fu, il cammino dovette esser contrario la ragione credendo progredire con distaccarsi da esso, mentre sempre più retrogradava abbassandosi sino al materia-

(1) *Sama-Veda Tchandôgya-Upanisad.*

(2) Tal'è la differenza fra la scienza inferiore e la scienza superiore ammessa dai seguaci della filosofia vedanta.

lismo, in cui l'infimo stato del pensier filosofico collima col massimo allontanamento dai libri dei Vedi.

195° Filosofia Sanchia e Joga—L'impronta poi del dualismo è quella per cui viene contrassegnata principalmente la filosofia Sanchia (1). La quale, conforme all'intento di tutti i sistemi filosofici dell'India, si propone di studiare anch'essa il mezzo più idoneo per conseguire la felicità, con l'affrancamento dei mali della vita; e ripone un tal mezzo nella scienza, rispetto a cui i sacrifizii e le altre pratiche religiose non sono che osservanze preparatorie. Distingue indi tre mezzi di conoscenza: la percezione, il ragionamento e la tradizione. Col primo si ha la conoscenza immediata di noi stessi e delle cose estrinseche. Coll'altro, cioè col ragionamento, si ottiene la conoscenza mediata, passandosi o dall'effetto alla causa, o da questa all'effetto, o dal simile al simile. Ma in deficienza di tali due mezzi, un'altra fonte di conoscenze vi ha, riposta o nella istruzione trasmessa e perpetuata colla parola, o nella rivelazione, la quale, secondo la dottrina Sanchia, consiste nella reminiscenza di una vita anteriore. Coll'uso di questi mezzi conoscitivi, e massime a forza di ben ragionare, si scorge, che ogni cosa la quale esiste o è produttiva senza esser prodotta, o è produttiva ma prodotta, o è prodotta ma non produttiva, o non è produttiva nè prodotta (2). Nella quale classificazione di esseri, supremi sono quelli racchiusi nella prima e nell'ultima categoria, come quelli che non sono effetto, nè in alcuna guisa dipendono da altra cosa; ma sono incondizionali e primarii. Tali due principii sono l'anima *(atma)* e la natura *(prakriti)*, opposti per essenza, comechè ambedue increati ed eterni. La natura, nel sistema filosofico di cui parliamo, non è che la materia prima ed universale, e insieme la forza produttiva di tutte le cose contingenti. Non potendo essere conosciuta immediatamente, essa lo è per mezzo dei suoi effetti. Essa racchiude nello stato d'indistinzione tutte le qualità delle cose (senza di che non potrebbe produrle), non men che gli altri principii subordinati, e innanzi tutto il principio supremo della esistenza cosmica, ovvero il Grande, da cui gli altri principii emanano, e prende vita il mondo, che giusta le antiche espressioni di Manu,

(1) La voce sanscrita *Sankhias* importa numero, ma è appropriata al sistema di cui andiamo a parlare nel senso di calcolo o di ragionamento.

(2) Analoga classificazione fu fatta, molti secoli dopo, da Scoto Erigena (269).

stava pria di ciò immerso nella oscurità, impercettibile e sprovvisto di ogni attributo (1). Il Grande, ovvero la ragione che si rivela nel mondo, è il Dio dei seguaci della filosofia Sanchia; dal quale, ripeto, emergono gli altri principii parte produttivi, come gli svariati elementi sottili, impercettibili da noi, e parte improduttivi, come gli organi dei sensi e dell'azione. I tre stati pei quali poi la vita cosmica si spiega, sono rappresentati per la oscurità, per la mutabilità, per la bontà: i quali hanno ragione di origine, di svolgimento e di perfezione finale; e primeggiano l'uno negli esseri inferiori all'uomo, l'altro nell'uomo, l'ultimo nella ragione universale, che brilla nell'ordine dell'universo, ed è il Grande del sistema Sanchia, pari all'anima mondiale della scuola Stoica.

In opposizione alla natura materiale, la quale non è prodotta ma è produttiva e feconda di effetti, le anime formano una categoria di esseri i quali non sono nè effetti nè cause, improdotte cioè come improduttive. Che le anime esistano vien dimostrato dai filosofi della scuola Sanchia per molte ragioni. Vi ha che ammirare, dunque deve esservi chi ammira: vi ha di che godere, dunque deve esservi chi gode: vi ha un'astrazione dai mali, dunque esiste un essere capace di separarsi dai dolori e dai mali della vita. Questo essere è l'anima. L'antitesi fra il corporeo e lo spirituale quai principii indipendenti ed eterni, domina nel detto sistema in comune con ogni altra teoria dualista. Ciò che avvi di particolare e di specioso in esso, sta in questo per primo, che l'intelligenza è spogliata di ogni forza, vera tavola rasa, inerte affatto e passiva; mentre tutta l'attività è lasciata dal lato del principio materiale, il quale, e converso, è energico ed efficace, ma perchè sfornito di conoscenza ed inconsapevole della sua stessa virtù, opera ciecamente, a similitudine del latte che nel bambino produce lo sviluppo della vita organica senza saper quel che faccia. Così dunque deve l'anima unirsi al corpo per dare a questo una determinata direzione, come la dà il cavaliero al cavallo o il nocchiero alla nave. Per secondo poi vi ha pur nel dualismo in esame quest'altro di speciale, che l'unità è riconosciuta nel principio de' fenomeni materiali, dovechè la moltiplicità delle anime vien dimostrata per il fatto della destinazione che non è la stessa per tutti, come pure dall'essere a ciascuno distribuito in

(1) Lib. I, § 5.

particolare la nascita, la morte e un organismo corporeo, e dall'essere anche in ciascuno diversi e le occupazioni e le passioni, e i piaceri e i dolori, al tempo stesso.

Dall'unione dei due prefati principii risulta il mondo, non così però che alcuna parte dei fenomeni di questo potesse ripetersi dell'anima. La quale scevra di ogni attività e straniera a tutti i cangiamenti, non fa che ricevere in sè, quasi specchio, le immagini degli oggetti della natura. Ed è così che la scienza, facendo conoscere la indipendenza non pure, ma la indifferenza del principio spirituale rispetto al materiale, riesce il mezzo più idoneo per affrancare l'anima dai mali della vita, e da tutto ciò che si passa nel mondo; quantunque poi simile affrancamento non potesse esser compiuto, menochè dopo la morte. Il genio contemplativo degl'indiani non può trovarsi meglio scolpito che in un sistema, il quale come il Sanchia (precorrendo il monachismo) santifica il riposo, e concilia la scienza più perfetta colla inazione assoluta. Capila, personaggio mitico piuttosto che storico, vien reputato autore di filosofia così fatta: la quale è risguardata come semiortodossa dal Colebrooke, poichè in mezzo alla dualità dei principii opposti, lascia alla ragion suprema del mondo tale un luogo, da non urtare, almeno palesamente, col testo dei Vedi e col rispetto che si professava per essi.

Un'altra scuola Sanchia si rannoda colla precedente, ed è quella di Patandiali, con una dottrina chiamata particolarmente Joga (1), la quale, a traverso del misticismo che l'avvolge, si mostra diretta a completare il sistema di Capila, armonizzandolo il più che puossi coi Vedi. Così dunque la filosofia Joga insiste ad ogni tratto sulla realtà di un Dio (Isvara), infinito, senza principio e fine, supremo ordinatore del mondo. Molte incertezze accompagnano un tal sistema, per ciò che spetta segnatamente ai rapporti fra Dio, il mondo e le anime. Fra tutte le opinioni, la più probabile è che la scuola Joga avesse cercato ravvicinare la dottrina Sanchia ai Vedi, con attenuare la opposizione fra la natura e le anime, ricavando così quella che queste da un principio supremo, nel quale ogni cosa esisteva ab eterno, quasi in forma latente. Quindi pei seguaci di simile scuola, non basta alla liberazione compiuta l'affrancamento delle anime dai legami terreni; ma si richiede quel ri-

(1) Questa voce sanscrita importa *meditazione profonda*.

poso che ottienesi solo nella perfetta unione con Brama, in cui l'anima deificata può chiamarsi veramente felice. La fede in detta unione è poi ritenuta quale un mezzo necessario a conseguirla nel mondo di là. Del resto una simile disciplina, più che a ricerche scientifiche, è intenta alle opere di pietà ed ai riti di religione.

196° Filosofia Niaja e Vesesica — E passo a far breve cenno di due altre teorie filosofiche, la Niaja che ha per autore Gotama, e la Vesesica inaugurata da Canada (1). Esse stanno fra loro come la logica alla metafisica, in guisa però che si scorge chiaro qualmente l'una abbia servito di preparazione all'altra, e questa sia dalla prima uscita e quasi per opera sua germinata. Non pertanto il legame delle materie m'induce a cominciar dalla seconda, mostrando in seguito come la stessa, quasi parte nel tutto, alla prima si congiunga ed innesti. Dico adunque che la filosofia Vesesica deve anch'essa prendere luogo fra le dottrine dualiste, accanto alla Sanchia; non così però che non avesse il suo peculiare carattere, o la sua propria fisonomia. La quale, chi ben la ravvisi, sta in una teoria atomistica contemperata col dogma dell'animazione universale. Imperocchè i seguaci di Canada mantengono, che le svariate specie di corpi siano un prodotto di parti omogenee, non potendo le eterogenee coesistere e formare alcuna cosa. Avvegna poi che non può esservi alcun composto il quale risulti di un numero di parti infinito (ipotesi secondo cui tutto ancora sarebbe infinito, e il massimo uguale al minimo); fu riconosciuta perciò l'esistenza degli elementi primi, indivisibili, tenuissimi, indiscernibili. E fu visto che non potendo questi produrre la differenza dei corpi, mediante un semplice ravvicinamento, debbonsi eziandio ravvisare in essi delle correspettive svariate affinità. Ma egli è necessario altresì secondo la stessa scuola ammettere una forza superiore, ovvero un principio che sia la causa comune della unione degli atomi nei diversi corpi, e dei corpi nell'ordine universale del mondo.

Simile dottrina si collega con una teoria più vasta, la quale, ortodossa sino a certo segno, si appoggia sui Vedi, in quanto assume per base di ogni studio l'enunciazione del soggetto da trattare, contrassegnato da un termine tolto dal sacro testo, e che stimasi perciò rivelato; passando dappoi alla deffinizione, e da ultimo alla investigazione.

(1) Dette due voci sanscrite significano l'una *raziocinio*, l'altra *individualità*.

Ora poi i principali oggetti di ogni ricerca e di ogni pruova *(padarthas)*, vengono da Canàda ridotti ai sei che seguono, cioè la sostanza, la qualità, l'azione, il comune, il proprio, e in fine la relazione. A queste che si potriano chiamare categorie positive *(bhava)*, alcuni commentatori avuti in molto conto dai filosofi indiani ne aggiungono una settima contraria e negativa *(abhava)*, la quale è quella della privazione. Si vuole che Aristotile avendo avuto notizia di tale dottrina per mezzo di Callistene che seguì Alessandro nella spedizione Asiatica, ne ricavò il suo Trattato delle *Categorie* (88 e 230).

Quanto alle divisioni ulteriori, la categoria di sostanza abbraccia sotto di sè la terra, l'acqua, la luce, l'aria, l'etere, il tempo, il luogo, l'anima e la coscienza intellettuale *(manas)*. Quella di qualità comprende il colore colle sue sette varietà primitive, il sapore, l'odore, l'impressione della temperatura, il numero (qualità comune a tutte le sostanze), la quantità, l'individualità, la congiunzione, la disgiunzione, la priorità, la posteriorità, la fluidità, la viscosità, il suono. A queste prime sedici qualità che appartengono alcune al corpo solo, altre al corpo e all'anima insieme, ne succedono altre otto che appartengono solo all'anima, cioè l'intelligenza, il piacere, il dolore, il desiderio, l'avversione, la volizione, la virtù, il vizio, e in fine la forza. L'azione è di cinque sorti, secondochè spinge in alto, in basso, in avanti, orizzontalmente, obliquamente. Il comune ha tre gradazioni che rispondono presso a poco ai termini di genere, di specie e d'individuo. Il proprio o la differenza non ha suddivisioni. La relazione è doppia, secondo il grado più o meno stretto del legame fra due o più cose. Questo sunto della dottrina di Canada, può bastare per avventura a dare una idea della sottigliezza di analisi, a cui era giunta la filosofia indiana nella scuola Vesesica.

E pure un'analisi così circostanziata degli elementi delle cose, certamente mirabile ad onta delle sue imperfezioni, non è che un ramo germogliato sull'albero della dottrina di Gotama, chiamata Niaja. La quale, comechè logica principalmente, ha nulladimeno una parte che inchiude capitale ontologico, e può diventare feconda sorgente di metafisica. Conciossiachè i punti sui quali la filosofia Niaja si aggira a preferenza sono due: la prova, e gli oggetti da provare. La prova è di quattro specie: 1° la percezione; 2° l'induzione, la quale si suddivide in conseguente, come quando si va dall'effetto alla causa, in antecedente, come quando si scende dalla causa all'effetto, e in analogica, come quando

si passa dal simile al simile; 3° la comparazione, e 4° l'affermazione che riposa o sulla rivelazione o sulla tradizione.

Molti poi sono gli oggetti della prova. Il primo è l'anima, la quale è dimostrata diversa dal corpo a cagione delle sue proprietà speciali, quali sono la conoscenza, il desiderio e l'avversione, la volontà, il piacere e il dolore. Che le anime individuali nella filosofia di Gotama siano moltiplici, oltre all'esservi detto espressamente, risulta dall'ammettersi una conscienza speciale per ciascuna di esse. Ma l'anima suprema si distingue da ogni altra, per essere la sede di una scienza eterna, e per sovrastare a qualsisia passione. Il secondo degli oggetti da provare è il corpo; e non già un corpo qualunque, ma sì quello che è legato all'anima e in cui sono allogati gli organi, e si sperimentano i piaceri e i dolori. La prova della esistenza di questo corpo trovasi poi accennata nell'essere lo stesso necessario all'apprensione delle cose esterne, ed all'azione. Sottentra per terzo la prova della esistenza degli organi sensorii: argomento questo che tanto ha maggiore uopo di essere raffermato, quantochè pei seguaci di Gotama, i detti organi non sono unicamente quelli dell'udito, del tatto, della vista, del sapore e dell'odore; ma anche, anzi vie più i cinque elementi che sono l'etere, l'aria, il fuoco, l'acqua e la terra (1). Vengono in quarto luogo gli oggetti dei sensi: titolo sotto il quale il Colebrooke, seguendo un recente commentario, collòca le sei categorie di Canada, delle quali abbiamo fatto già menzione. Offresi in quinto luogo la conscienza intellettuale *(manas)*, considerata quale essere separato da Gotama, e da Canada figurata come un atomo che inserve quale organo delle sensazioni piacevoli o dolorose. I piaceri e dolori spingono all'azione, e questo forma il sesto oggetto di prova. Dalle azioni dipende la colpa, e da questa la metempsicosi, alla quale si rannoda la retribuzione e la pena: ulteriori oggetti di prova nella filosofia di cui parliamo. Viene in ultimo luogo l'affrancamento dal male, a cui si perviene con elevarsi alla conoscenza pura dell'anima, considerandola come straniera a quanto accade attorno di essa. Tal è l'ultimo e più alto oggetto della prova, colla conoscenza del

(1) Nel commentario di Manu (Lib. I, § 20) si legge: « L'etere non ha che una qualità, il suono; l'aria ne ha due, il suono e la tangibilità; il fuoco ne ha tre, il suono, la tangibilità e il colore; l'acqua ne ha quattro, il suono, la tangibilità, il colore e il sapore; la terra ne ha cinque, vale a dire le quattro enunciate, ed oltre ad esse l'odore ».

quale si ottiene eziandio il fine supremo della scienza, riposto nella perfetta quiete dell'anima.

Oltre ai detti due punti della prova e dell'oggetto da provare, intorno ai quali la filosofia di Gotama più di tutto si aggira, altri ve ne ha che per la loro minore importanza basterà di accennare appena. Essi sono il dubbio, il motivo o ciò che chiama all'azione, l'esempio, la verità dimostrata, l'argomento regolare o il sillogismo perfetto (1), la riduzione all'assurdo, la certezza che si acquista in virtù della prova, la quistione, la discussione, l'obbiezione, e quattro specie di sofismi, cioè l'asserzione fallace, che è il *non causa pro causa* della scuola, la cattiva costruzione, che corrisponde alla equivocazione ed all'anfibologia dei grammatici, la risposta futile o la replica che si confuta da sè stessa, e di cui vengono enumerate ventiquattro sorte, e finalmente la ragione della confutazione, di cui vengono noverate ventidue specie.

197° Congettura circa l'ordine dell'apparizione dei cennati sistemi filosofici—Noi abbiamo in questa sommaria esposizione cercato di far risaltare i principali caratteri dei sistemi filosofici dell'India, considerandoli, ad eccezione della prima Mimansa, come originati dal principio del libero esame dei Vedi. Il quale libero esame usato in diversa misura produsse prima l'emanatismo della scuola Vedanta, avuta in conto della più ortodossa tra le sette filosofiche indiane, poi il dualismo delle scuole Sanchia e Vesesica, risguardate come meno ortodosse. Ma la filosofia la quale non sarebbe cominciata nell'India senza il libero esame, non poteva arrestarsi ad esso: perocchè tutte le cose si affaticano a pervenire e adagiarsi nello stato che è più uniforme alla loro natura. Tale poi per la filosofia è il pensier libero, di cui troviamo nell'India il primo esempio verso la metà del sesto secolo avanti Cristo, nella restaurazione buddistica. Comechè restassero ignote le cause esterne, per le quali il buddismo fu nuovamente introdotto nel-

(1) Ciò che avvi di speciale da osservare intorno a questo punto della filosofia Niaja, consiste nel reputarsi da questa, che il sillogismo perfetto debba risultare di cinque membri, cioè la proposizione particolare, la ragione, la proposizione generale coll'esempio aggiunto, l'applicazione e la conclusione. Verbigrazia: 1° Questo monte arde, 2° perchè fumica: 3° ciò che fumica arde, come il focolare della cucina; 4° questo monte fumica; 5° dunque arde. Ma è evidente che in questa serie di proposizioni, le tre ultime son quelle che esprimono completamente un sillogismo, mentre le due prime non fanno che presentarlo più raccorciato. Ciò per tacere della superfluità dell'esempio.

l'India verso il detto tempo, dovette simile avvenimento essere favorito anzi sollecitato dal libero esame generalizzato, e dalle divisioni e discettazioni delle sette bramaniche. Il buddismo risorto non diverso, quanto all'indole sua, da quello che cadde, per legge di antiperistasi dovea reagire contro il bramanismo sotto qualunque forma si offrisse. Impotente ad elevarsi all'altezza del monoteismo naturale, molto più inabile a raggiunger l'idea di un Dio creatore dell'universo dal nulla; il buddismo dovette ricorrere alle ipotesi che sole avanzavano, e che più erano in contraddizione colle dottrine fondamentali delle scuole ortodosse e semiortodosse. Escluso l'assolutismo, escluso il dualismo, o doveasi dire che esiste solo la materia, o doveasi negare anche questa. A tali estreme ipotesi fu costretto di appigliarsi il buddismo rinato; per cui noi lo troviamo diviso principalmente in due sette. L'una dovette contare un numero assai ristretto di seguaci, e sostenne il nullismo (l'assoluto eguale a zero), sotto la forma di vuoto universale; l'altra più diffusa professò il sensismo ed il materialismo, insegnando che il pensiero è il prodotto dell'organismo corporeo, e che il mondo è formato dal concorso degli atomi, senza opera di alcuna causa superiore. È vano il dire come simili dottrine fossero state risguardate nell'India per ereticali, non altrimenti che quelle dei seguaci di Diina e dei Tarvachi, i quali professavano anch'essi il sensismo perfetto e il materialismo. Pur tuttavolta queste sette buddistiche lasciando salva la differenza tra la virtù ed il vizio, ad onta della contraddizione in cui cadevano, si sforzavano di elevare su tali basi un simulacro di religione, la cui fondamentale dottrina è, che un uomo il quale vince con una santa condotta le prove della vita, e serba immune il suo simile dalla depravazione del secolo, e si rende il benefattore e il liberatore del genere umano, quell'uomo diventa un Budda, degno di riscuotere dall'universale onori divini, e di occupare un posto nel panteon della umanità.

In mancanza di dati storici, non è poco probabile la congettura, che se il pensiero dell'uomo fece ricorso a tali ipotesi estreme verso la metà del millennio prima di Cristo, le altre ipotesi intermedie sostenute dalle scuole indiane ortodosse e semiortodosse, erano già state, se non esaurite, nè men trascurate. La qual cosa porterebbe a concludere, che le scuole indiane, cominciando dalla vedanta, avessero avuto origine a un di presso nel corso dei primi cinque secoli del cennato

millennio, e segnatamente dallo scomparire del buddismo sull'alto Indo, al riapparire dello stesso sull'alto Gange, per opera di Gotama Sachiamuni che fiorì ai tempi in cui la monarchia persiana venne fondata per opera di Ciro. Ma se tale congettura risguarda unicamente l'origine dei mentovati sistemi, è quasi inutile il soggiungere come il loro svolgimento, non che le divisioni surte in ciascuno di essi, e le lotte sostenute cogli altri, sono cose le quali hanno dovuto succedere anche nel corso successivo dello stesso millennio, infino a che nel cominciar dell'era volgare la filosofia indiana si incontrò colla greca sul campo delle scuole alessandrine.

Articolo II.

Filosofia occidentale antica fino a Socrate.

198° Carattere ed origine comune delle tre primitive scuole di filosofia in Occidente — A fronte dell'India, dove la filosofia primamente allignò, e donde irruppe per poco nella Cina intorno al sesto secolo, e si diffuse nella Persia verso il terzo avanti l'era volgare; parmi di potere convenientemente raccogliere sotto la comune denominazione di filosofia Occidentale antica, le dottrine professate da quelle scuole, che col divario di pochi anni vennero fondate, durante lo stesso sesto secolo prima di Cristo, nella estremità più occidentale dell'Asia minore e nella Italia; voglio dire la scuola di Mileto fra gl'Jonii, quella di Crotona tra Bruzii, e l'altra di Elea tra Lucani. Dalle quali io comincio senz'altro; non perchè in Occidente non vi fosse stato, prima di detta epoca, un sapere tradizionale e religioso, o fossero mancati sistemi cosmoteologici; ma sì perchè le tradizioni erano divenute guaste oltre misura, quasi corruzioni di corruzioni, ed errori di errori. Onde crescendo i miti a seconda che scemava la verità, le teogonie e le cosmogonie divennero opera piuttosto di immaginazione che di altro; a segno che è poi riuscito arduo anche ai più acuti il ritrovare il senso o la parte di vero, che potea per avventura essere superstite in mezzo alle moltiplicate incongruenze delle forme simboliche. Quindi gl'inni e i poemi nell'antichità occidentale tennero il luogo dei codici sacri propriamente detti; sì che quando il saper filosofico fu nel caso di insorgere contro le esorbitanze delle tradizioni corrotte; senza passare pei due anteriori

stadii dell'esegesi e del libero esame, dovette sin dal principio affidarsi alle ali del pensier libero: carattere con cui la filosofia nacque nell'Occidente, e che non si oscurò se non quando, sotto diverso pretesto, si cercò di infeudarla di nuovo alla teocrazia.

Tra le ragguardevoli città dell'Asia minore, sporgenti sull'Egeo, vi erano Mileto, Samo e Colofone, alla distanzà di non molti stadii fra di esse. Furono queste città le principali sedi di quella colonia Jonica, la quale diede il suo nome al circostante paese, e l'illustrò con produrre moltissimi uomini insigni, fra quali lo storico Erodoto. Nel veder quivi un popolo culto, fervido di mente, d'indole infaticabile, ed animato da spirito di democrazia; la storia filosofica si mette quasi in sull'espettativa di veder dall'Jonia spuntar l'esempio di quell'autonomia del pensiero, che dovea innalzare la Grecia al posto più distinto della civiltà antica. Dalle tre dette città, in una stessa regione e intorno allo stesso tempo, uscirono di fatti Talete, Pitagora e Senofane, per diffondere la filosofia in Occidente a nome del pensier libero (1).

199° Indole speciale della scuola Jonica fondata da Talete, e dottrina di questi sui principii delle cose—Apollodoro, secondo quel che riporta Laerzio, stabilisce l'epoca della nascita di Talete nell'anno primo della trentesimaquinta Olimpiade, seicentoquaranta anni cioè avanti l'era volgare. Convengo che non puossi aver sempre piena fiducia in talune particolarità che concernono un'epoca tanto remota, massime perchè le stesse, mancando i documenti storici, traggono origine per lo più da sole tradizioni. Ma ad ogni modo può questo ritenersi di certo, che Talete floriva al cominciar del sesto secolo avanti l'era cristiana, quando la sua patria era libera ancora dal giogo dei Lidii e dei Persiani; e che, ad onta si fosse recato in varie parti, e segnatamente in Creta e in Egitto, spintovi dal desiderio di apprendere, pure stanziò principalmente in Mileto ove insegnò ed ebbe seguaci, per modo da essere considerato come fondatore di quella scuola che venne particolarmente nominata Jonica.

Si volse questa allo studio dell'universo considerato sotto l'aspetto fisico. Scovrire il modo in cui si producono i fenomeni del mondo visibile, desumere indi la spiegazione della origine dello stesso; tali furono i principali problemi intorno ai quali si aggirò la filosofia di Ta-

(1) Riferiremo da qui a poco l'opinione che fa nativo Pitagora di Samo di Calabria (203).

lete e quella dei suoi successori. Quindi la metafisica fu sin dal principio negata da simile scuola perchè subordinata alla fisica, anzi in questa trasfusa; la quistione della origine della natura sottoposta a quella dei naturali prodotti; l'esperienza sola adoprata quasi mezzo idoneo per risolvere così l'una che l'altra.

Ora poi l'esperienza insegnò a Talete, che umido è l'alimento di tutte le cose; che tutto ciò che nasce esiste primamente nello stato di fluidità; e che in questo stato si operano le combinazioni maggiori e le produzioni della natura. Dall'acqua i vegetali, dalla fermentazione di questi il calorico della vita animale, dalla risoluzione dei vegetali e degli animali la terra. Di qui la dottrina di Talete, che l'acqua è il principio di tutte le cose, ovvero quella da cui tutto ha avuto origine, secondo il modo in cui l'intende lo stesso Aristotile (1). In seguito di ciò dovette Talete ripetere anche dall'acqua la formazione del mondo, quasi la vita cosmica si fosse svolta da quell'umido elemento; per cui anche gli antichi celebrarono l'Oceano e Teti come progenitori di tutte le cose, e tennero come sacra l'acqua. Ancora si rammemora di lui, avere stimato l'anima essere alcuna cosa atta a produrre moto; conciossiachè diceva, la calamita avere anima perchè muove il ferro. Così raffermato nella idea solenne della vita del mondo, tutto apparve ai suoi sguardi animato, e pieno di genii e di divinità: ciò che potette indurre Cicerone a scrivere, che per Talete l'acqua è il principio delle cose, e Dio quella mente cha tutto forma dall'acqua (2).

200° Anassimandro e sua dottrina—Concittadino e discepolo di Talete fu Anassimandro, nato secondo lo stesso Apollodoro, nel secondo anno della quarantaduesima Olimpiade, 611 avanti l'era volgare. Oltre all'aver colonizzato Apollonia, si rese egli celebre per l'uso che introdusse del quadrante solare, per le ricerche instituite sulla grandezza e distanza dei corpi celesti, e per aver disegnato il primo una carta di geografia. Fatto così segno di studio l'aspetto fisico dell'universo, trattò con pensier libero i quesiti proposti già da Talete: intorno ai quali gli antichi convengono, avere Anassimandro insegnato, che il mondo visibile e i fenomeni che in esso si osservano, traggono l'origine dall'infinito. Non si è di accordo però nel determinare che cosa avesse egli

(1) *Metaph.* Lib. I, cap. III.
(2) *De Nat. Deor.* Lib. I, cap. X.

inteso di significare con ciò; tanto più che non puossi supporre che avesse voluto per infinito denotar l'assoluto, quando la detta voce solo molto tempo dopo si è adoprata in una simile accettazione, la quale del resto riusciva affatto aliena da una serie di ricerche limitate esclusivamente all'ordine delle cose sensibili, siccome erano quelle di Anassimandro. Parmi dunque che questi avesse inteso di dire, che le singole cose non nascono già da un solo elemento, quale secondo Talete era l'acqua, ma sì dai loro diversi principii, che quasi germi le contengono e le producono (1). Avvegna poi che furono da lui reputate infinite le cose le quali in natura incessantemente sorgono e si dileguano, anche i loro principii dovettero essere giudicati infiniti; poichè infinito vuol dire cosa di cui non si conoscono i confini. Innalzandosi dopo ciò ad una complessiva veduta dell'universo, sostenne egli eziandio, che innumerevoli mondi esistono nello spazio e si succedono nella durazione, quando disciogliendosi e quando riproducendosi, dopo di aver ciascuno durato per la età sua. Disse poi nulla aver che fare in ordine a tali cose la mente divina.

201" Dottrina di Anassimene — Noi non sappiamo altri che avesse raccolto e coltivato il patrimonio del sapere di Talete e di Anassimandro, pria di Anassimene. Il quale nacque anche in Mileto parecchi anni dopo la morte dei suoi due predecessori, cioè a dire nella sessantesimaterza Olimpiade (528-524 av. C.), quando la cinquantottesima (548-544) non fu vista compiersi da Talete, e fu di poco sorpassata da Anassimandro. Vuolsi che avesse scoverto, per mezzo dello gnomone, l'obbliquità della eclittica. Quanto a ciò che risguarda poi il principio delle cose, intese egli di perfezionare la dottrina di Talete, non senza giovarsi anche di quella di Anassimandro. Conciossiachè prese da questo l'infinità, reputata necessaria a spiegar l'origine delle immense cose e degli innumerevoli mondi; e proseguendo le osservazioni del primo, spiegò l'origine del calorico dalla dilatazione dell'aria, e per opposito, dalla condensazione di questa i vapori e le nubi, come dalle nubi l'acqua e dall'acqua la terra. Di qui la sua dottrina, che il principio di ogni cosa è l'aere infinito, come quello da cui tutto sorge e in cui tutto ritorna. Per lui quindi l'anima nostra non è che un soffio di tale aere, e sua produzione sono i medesimi Dei.

(1) V. A. Agostino, *De Civ. Dei*, Lib. VIII, cap. II.

202° **La scuola Jonica progredisce per opera di Diogene di Apollonia, di Eraclito e di Anassagora; finisce con Archelao**—Successore di Anassimene e poi maestro di Archelao, ed amico di Pericle e di Euripide, fu Anassagora da Clazomene, anche città dell'Jonia, nato nella settantesima Olimpiade (500-496) da ricca ed antica prosapia. Contemporaneo suo fu Diogene da Apollonia nell'isola di Creta; ed ambo vennero di varii anni preceduti da Eraclito soprannomato il tenebreso, nativo di Efeso, altra città jonica notissima per il tempio consacrato a Diana (1). Le costoro dottrine segnano un progresso nella scuola di Talete, poichè riconoscono l'opera della intelligenza nella formazione del mondo. Accostandosi più ad Anassimene, Diogene mantenne unico essere il principio delle cose, le quali non potriano altrimenti trasformarsi le une nelle altre, nè insieme constituire un sol tutto: detto principio essere l'aria, come quella che predomina in tutti i fenomeni della natura, ed assume i caratteri i più svariati: in essa doversi riconoscere l'anima di ogni cosa, essendo sottilissima, dotata di natural moto, ed essenziale alla vita: andar poi la stessa fornita di ragione, imperocchè sarebbe impossibile che senza ragione le cose fossero sì bene distribuite, ed avessero un ordine ed una misura, come si vede nell'inverno e nella state, nella notte e nel giorno, nella pioggia, nel vento e nel sereno: tutto quindi essere animato nel mondo, e la natura stessa consistere in una metamorfosi continua dell'aria vivificatrice e razionale: derivare dalla dilatazione e dalla condensazione di essa la differenza delle qualità sensibili delle cose, e gli altri elementi dai quali si compongono i rimanenti esseri particolari.

Seguendo lo spirito di ricerche della scuola jonica, anche Eraclito si volse ad investigare il principio produttivo di tutte le cose; ma a differenza degli altri dei quali abbiamo parlato, ei ripose questo principio nel fuoco, come quello che è attivissimo e mobilissimo, e avvivandosi o estinguendosi a gradi, si trasforma in diversi modi e genera gli svariati fenomeni. Detto fuoco, non sensibile come la flamma, ma puro ed etereo, è per il pensatore di Efeso l'anima universale, l'intelligenza stessa che presiede allo sviluppo del mondo, e di cui le anime umane sono altrettante faville. Nella sua forza vitale trovasi ciò che vi ha di

(1) Diogene Laerzio pone nella sessantanovesima Olimpiade (504-500) il tempo in cui fioriva Eraclito.

più stabile, poichè essa eternamente dura, nell'atto che l'esistenza di tutte le altre cose è passaggiera, al pari che l'acqua di un fiume che si avvicina e si allontana, sì che le sponde non ponno essere bagnate da essa più di una volta. Di qui il disprezzo delle cose umane e della vita stessa, la quale per Eraclito non è che vana apparenza, ovvero un fenomeno simile agli altri mille che ora appariscono ed or si dileguano. La sola conoscenza non illusoria e la vera felicità consistono nell'elevarsi sino alla vita della ragione, che è anche la vita universale del mondo. Fu la novità di queste idee, quella che sopratutto dovette contribuire a procacciare ad Eraclito il nome di oscuro.

Così dunque nella scuola jonica cominciò a vedersi l'uopo della intelligenza nella formazione del mondo. Ma ei si dovea inoltre separare questa intelligenza dal principio materiale, e tale fu il compito di Anassagora. Per lui tutto già era pria che l'universo avesse esistito, poichè nella contraria ipotesi le cose sarebbero state prodotte dal nulla; lo che è contraddetto dal principio, che dal nulla, nulla si fa. Quindi l'uopo di ammettere gli elementi primi ed eterni, infiniti nel numero e infinitamente piccoli, in cui si contenevano tutte le qualità delle cose, quasi semenze delle stesse, e figure compendiose del mondo, chiamate *omeomerie*; e ciò secondo l'altro pronunciato, che ogni cosa è in ogni cosa (1). Ma questi elementi esistevano primamente nello stato di disordine e di confusione. Era mestieri perciò che al di fuori di una tale informe materia, una cagione primaria ed universale avesse alla stessa impresso un movimento, e dato una forma ed un ordine. Tale è poi la suprema mente architettrice dell'universo, dotata di una conoscenza che oltre al pre-

(1) Veggasi come Plutarco esprime questa dottrina. « Anassagora da Clazomene stimò i principii delle cose essere delle particelle fra loro simili, che possiamo chiamare similarità. Imperocchè a lui appariva del tutto inesplicabile il modo in cui da ciò che non è mai stato, potesse sorgere alcuna cosa o potesse cadere nel nulla. Così noi trangugiamo semplice ed uniforme cibo, come le vivande di frumento, e beviamo acqua. Ma di queste sostanze si nutre il capello, la vena, l'arteria, i nervi, le ossa, non che le altre parti. Le quali cose essendo così, dobbiamo confessare che in quel cibo si trova ciò che è in tutto e ciò per cui tutto cresce; e che lo stesso alimento fornisce la sostanza del sangue, dei nervi, delle ossa, e di quante altre parti possiamo mai pensare. Da che quindi nell'alimento vi sono sostanze simili a tutto ciò che è prodotto, perciò diede loro il nome di *omeomerie* o di similarità, riponendo in esse i principii constitutivi delle cose » (*De Placit. Philos.* Lib. I, Cap. III).

sente e al passato abbraccia anche il futuro, e di una forza capace di dar moto a tutte le cose. Ammise anche le anime particolari come principii motori nei singoli sistemi di omeomerie, riconoscendole negli uomini non solo e negli animali, ma nelle piante eziandio. Salvo che negli uomini, atteso forse l'organizzazione migliore, le anime pervengono alla virtù di conoscere, varia secondo i varii individui: lo che mena a conchiudere, che giusta la dottrina in parola, gli uomini hanno l'anima e la mente, dovechè gli esseri inferiori hanno l'anima sola, e la causa ordinatrice delle cose ha solo la mente (1).

Anassagora si trasferì in Atene fiorente allora per lo splendore delle arti, e vi ebbe a discepolo Archelao (2). Par che questi avesse ritenuta la dottrina del suo maestro circa le omeomerie, e la materia passiva; ma quanto all'altra parte che concerne il principio attivo se ne discostò, rimettendo in campo l'ipotesi del principio aereo di Anassimene, e della origine che ricevono da esso il fuoco e l'acqua, l'uno per dilatazione, l'altra per condensamento. Con lui si compie la serie di coloro che compongono la scuola jonica, da Talete sino al tempo in cui l'universale attenzione si portò nella Grecia verso di Socrate.

203° Scuola filosofica in Crotona. Chi fu Pitagora.— Detto della scuola jonica, dobbiamo far parola delle due italiche, la Pitagorica cioè e la Eleatica; quella stabilita in Crotona ma intitolata dal suo autore, questa fondata da Senofane ma nominata dal luogo dove fiorì.

Non vi ha uomo dell'antichità intorno a cui si siano raccontate più maraviglie, o che sia stato esaltato tanto, quanto Pitagora figliuolo di Mnesarco. Ma come la maggior parte delle cose dette di lui hanno avuto origine da autori molto posteriori, e portano anche in buon numero la divisa della favola, si debbono così altre porre in dubbio, altre del tutto rigettare: tanto maggiormente perchè nei primi secoli dell'era volgare, non mancarono fra scrittori pagani di quelli che intesero di contraporre Pitagora al fondatore del cristianesimo. Certo però fu egli un uomo straordinario, che nato a segnare un'epoca nella storia, apparve nell'Italia meridionale per riassumere e trarre al più alto grado

(1) Questo parmi il miglior modo di chiarire l'oscurità che Aristotile stesso trovava nella dottrina di Anassagora, quando alcune volte distingueva la mente dall'anima, ed altre volte insieme le confondeva (*De Anima*, Lib. I, Cap. III).

(2) Diogene Laerzio lo dice nativo di Mileto. Forse la sua lunga dimora in Atene, fu cagione per cui Simplicio e molti altri lo credettero Ateniese.

l'antica civiltà nostra, illustrando del suo nome e di quello dei suoi seguaci un secolo, che dalla notte dei tempi tramanda ancora raggi di luce vivissima: secolo immortale, che ad onta di sue scarse memorie, simili a miserande ma maestose ruine, fa noto abbastanza come non possa trovar riscontro, se non in menti pari a quelle dell'Alighieri, del Galilei e del Vico.

Intorno alla vita di Pitagora questo si può dire con maggiore certezza: che nacque in Samo (1), intorno alla quarantanovesima Olimpiade, e probabilmente nel primo anno di essa, 584 avanti l'era cristiana: che fu discepolo di Ferecide da Siro, il quale dicesi avesse il primo fra greci scritto in prosa, e professato l'opinione della trasmigrazione delle anime: che portossi in Egitto e forse anche a Babilonia per erudirsi: che fissò poi la sua sede fra Crotoniati: che in seguito di una civile discordia fu costretto a ritirarsi in Metaponto fra Tarentini, dove a Cicerone additavasi ancora il luogo in cui avea finito di vivere (2).

Chi volesse darsi conto delle doti che concorsero a formare un tanto uomo, dovria farsi presenti le note che contrassegnano il carattere Jonico ed il Pelasgico: i due tipi i più pronunziati forse della famiglia giapetica e della semitica. Conciossiachè a produrre la grandezza di Pitagora concorse non pur la sua mente alta, vastissima, quanto il raro contemperamento dei due mentovati elementi; come quello che all'indole operativa, investigatrice, libera, sociale, immaginosa dei popoli Jonii, contrapponeva l'austera e mesta severità dei figli della dispersione (3), l'affinità coi quali corrobora il pensar di quelli che lo dicono anche rampollo o discendente pelasgico. Ei poneva primo il nome alla filosofia (4), ed offeriva il modello più ardito di metafisica; ma la verità era insieme una religione per lui, ond'ei la santificava col velo del mistero e ne escludeva i profani. Insegnava, narrasi, di dietro una cortina: fra candidati eleggeva i proseliti: da questi il silenzio di parecchi anni

(1) Plutarco nel *Convito* lo fa nativo di Locri, ora Gerace. San Tommaso nel *Coment.* al 1° Libro della *Metaf.* di Aristotile, lo dice di Samo di Calabria, ora Precacore, posto a sei miglia da Locri (V. Barrio, *De antiquit. et situ Calabriae*, p. 283, e Baudrand, *Geographia*, alla voce *Samos*).

(2) *De Fin.* Lib. V, Cap. 2.

(3) *Phaleg*, onde il nome di Phalesgi o Pelasgi, nelle lingue semitiche vale appunto dispersione.

(4) Cic. *Tuscul.* V, 3.

esigeva: arricchiva le sue dottrine col simbolismo delle immagini: fondava un istituto pratico e contemplativo, civile e religioso, scientifico e ginnastico a un tempo. Oltre alla dottrina pubblica ovverò *essoterica*, un'altra ne professava riposta e misteriosa, o *acroamatica*, e su questa esigeva il secreto. *L'ipse dixit* dei suoi discepoli mostra poi di quanto si fosse vantaggiata la preponderanza dei suoi dettati col prestigio dell'autorità.

204° Pitagorici antichi — L'essere poi stato Pitagora non pure accolto nella Magna Grecia (quando pur non si volesse ritenere che vi avesse avuto i natali), ma anche inteso, anzi esaltato e seguito, è un fatto che non può essere spiegato senza riconoscere nelle antiche colonie d'Italia quella civiltà aristocratica che avea appunto dell'jonico e del pelasgico: caratteri che lasciarono maggiore impronta nelle parti meridionali della penisola, come quelle che aveano offerto le prime sedi alle immigrazioni marittime venute dall'Asia minore e dall'Egitto (1). Però la storia conserva una lista di pitagorici antichi, tutti nomi solenni, fra quali si contano un Alcmeone, un Filolao ed un Eurita da Crotona; un Timeo da Locri Epizefiria ed un Ocello Lucano, un Archita, un Clinia ed un Liside Tarentini, oltre ad Aristeo, Teleugi e Mnesarco, l'uno nipote, gli altri due figli di Pitagora stesso, anche Crotoniati. Ai quali se si aggiungono Ecfanto di Siracusa, Ippone di Reggio, Ippaso di Metaponto, Epicarmo di Coo ed Eudosso di Gnido, si ha la serie di quei filosofi che formarono la scuola pitagorica sino ai tempi socratici; comechè varii di essi si fossero a preferenza addetti allo studio delle cose fisiche.

I soli monumenti superstiti di tanti ingegni sono pochi frammenti di Filolao e di Archita, non potendosi ritenere per autentiche le opere che si attribuiscono a Timeo e ad Ocello (2). Torna quindi impossibile il pur tentare di scendere nelle varietà delle opinioni che potettero aver luogo in detta scuola, le quali dovettero per altro risguardare più le parti accessorie che le principali del sistema di Pitagora: sistema

(1) Io penso che dal predominio della classe dei Magnati nella detta parte d'Italia, dovette agli abitanti derivare il titolo di Magno-Greci, ed alla regione quello di Magna Grecia.

(2) Tra frammenti di Archita avvene anche di molti i quali sono riconosciuti come apocrifi dalla critica, non altrimenti che quelli attribuiti ad Eurifamo, a Brontino ed a Pitagora stesso.

che per la sua grande e complessiva unità ben poteva essere perfezionato ed ampliato, ma a condizione di doversi lasciare intatte le sue parti sustanziali, alterate le quali sarebbe esso stesso rimasto distrutto. Seguendo pertanto i sicuri indicii sui quali sono più di accordo gli scrittori antichi, cerchiamo di ricomporre in breve e alla meglio le dottrine pitagoriche, con imitare quei naturalisti che su pochi e sperperati avanzi ricostruiscono il tipo d'individui e di specie perdute.

205° Indole speciale della filosofia di Pitagora, e carattere metafisico della sua teoria dei numeri — Noi abbiamo visto i filosofi della scuola jonica partire dalla ricerca della origine degli speciali fenomeni, ed indi giungere alla varia soluzione del problema della origine dell'universo. Inverti quest'ordine, avrai il processo della filosofia di Pitagora. Il quale si accorse della impossibilità di risolvere la quistione dei principii delle cose per via di esperienza: essendo che questa devesi arrestare a ciò che è osservabile, che è quanto dire composto e materiale; laddove i detti principii non ponno essere nè materiali, nè composti, e però nè meno osservabili: verità che venne comprovata da che, se i principii delle cose risultassero anch'essi di altri elementi, sarebbero prodotti e non principii, composti cioè e non componenti. I principii delle cose adunque o non esistono, o se esistono sono semplici nel rigore del termine, e come tali oscuri al senso, ed appartenenti al solo dominio della intelligenza (1). La quale appunto con una evidenza tutta propria, per quanto straniera alla esperienza, conosce che il corporeo non può risultare se non dall'incorporeo, nè il composto se non dal semplice; quando non vogliasi incorrere in quella serie infinita di componenti composti, dietro la quale l'università delle cose mancherebbe affatto di principii (2). Ciò posto e rifermato, si offriva a considerare,

(1) Questo ragionamento è riportato più per disteso da Sesto Empirico, come proprio dei pitagorici (*Adv. Math.* Lib. X, n. 248). Se io metto innanzi non i pitagorici ma lo stesso Pitagora, lo fo perchè mi limito alla parte più vitale di un sistema, che ad onta fosse stato arricchito nei dettagli dai suoi molti seguaci, pure in quanto a ciò che si riferisce al suo concetto primario dovette appartenere ad un medesimo autore.

(2) Sesto Emp. ivi. Devesi da questa verità ripetere la distinzione fra i principii e gli elementi, insegnata da Platone e da Aristotile, e ripetuta da Plutarco che scrive: « Essere gli elementi composti, ma i principii nè reputarsi composti nè effettuati. Così noi chiamiamo elementi la terra, l'acqua, l'aria ed il fuoco. Ma i principii ricevono questo nome, da che nulla hanno di anteriore da cui sono stati composti; chè altrimenti non sa-

che puossi giudicare dei principii delle cose, dietro di quella analogia strettissima che essi hanno coi numeri; essendochè gli uni sono pei composti reali ciò che sono gli altri pei moltiplici ideali. Così Pitagora, mentre da una parte fondava la Metafisica, disputando dei principii in modo ben diverso da fisici (1), chiamava poi in soccorso di essa le matematiche, anzi a questa accordava somma preponderanza sulle quistioni della origine e natura delle cose (2). E per quel che risguarda numeri, i due pronunciati pitagorici erano, che ogni numero consiste in una dualità, e che la dualità è indefinita. La prima delle quali cose si facea chiara da che ogni numero è formato o per l'unione dell'unità all'unità, come il due, o dell'unità ad un precedente numero, come il tre, il quattro e così via, che sono due più uno, tre più uno, e prosegui oltre: la qual cosa significavasi da Sesto Empirico, quando diceva che tutti i numeri secondo i pitagorici sono una riproduzione del numero binario (3). Quindi comprendesi come pei detti filosofi il binario è indefinito ovvero interminato, siccome quello che trovasi in ogni numero e può riprodursi senza alcun termine (4). Al qual proposito fo anche notare, come i pitagorici nel dire che gli elementi dei numeri sono il pari e l'impari (5), voleano per pari intendere appunto il binario, poichè dicevano che il pari è interminato, e per impari o l'unità in rapporto all'altra unità, onde è composto il due, o l'unità in rapporto alla precedente cifra, come in tutti gli altri numeri, soggiungendo che l'impari è determinato. Il pari e l'impari sarebbero così il genere e la differenza di tutti i numeri, potendosi ciascuno di questi deffinire come una dualità composta dal numero precedente più un' unità. La dualità poi, anzi il numero stesso veniva dai pitagorici contrassegnato col nome di diade, per la quale denotavano eziandio la scienza, come quella in cui si trova sempre una moltiplicità o dualità (6). Ma oltre alla diade, anzi in opposizione ad essa, riconoscevano eziandio la unità della

rebbero essi principii, ma sì quelli piuttosto pei quali sono stati generati » (*De Placit. Philos.* Lib. I, Cap. II).

(1) Arist. *Metaph.* Lib. II, Cap. VII.

(2) Ivi, Cap. V.

(3) *Pyrron. Hypot.* Lib. III, Cap. XVIII.

(4) Sesto Emp. *Adv. Math.* Lib. X, 276.

(5) Arist. *Metaph.* Lib. I, Cap. V.

(6) Plut. *De Plac. Phil.* Lib. I. Cap. III.

mente, e la chiamavano monade (1), intendendo per essa il principio subbiettivo della conoscenza, quello che non può essere raddoppiato senza distruggersi la conoscenza medesima. Distinguevano indi la mente dell'anima, nella quale opinavano di trovarsi diverse parti e facoltà collegate fra loro con certe armoniche leggi. Però diedero all'anima il nome di numero, aggiungendo che un tal numero muove sè stesso, per denotare la supremazia della mente, che dotata di propria energia dà moto alle altre parti colle quali è connessa. La mente poi mantennero essere immortale: onde nella sua unione col corpo non videro che un momentaneo soggiorno, dal quale essa esce per assumere nuove forme di quella passaggiera esistenza in cui con ordine alterno si avvicendano e la morte e la vita.

206° Applicazione di sì fatta teoria alla quistione della origine delle cose; e della monade e diade pitagorica — Sol chè si trasporti ora nell'universo reale (macrocosmo) quel che si è detto del mondo del pensiero (microcosmo), si farà aperto il secreto del sistema di Pitagora. Il quale volgendosi dritto ad affrontare la quistione della origine dell'universo, vide che non può la stessa venire spiegata senza ammettersi due principii (2), la diade e la monade. E chiamò diade la materia, non quasi che fosse un numero, ma si perchè a simiglianza dei numeri risulta, come sopra abbiamo detto, di elementi ovvero di sostanze semplici (3). Intese poi per monade denotar Dio, come l'unità che contiene la condizione di ogni varietà, o anche perchè Dio è il solo uno, come quello che essendo infinito non può essere moltiplicato (4). E in tale suprema monade ripose la causa effettrice e insiem formale del mondo (5), per denotare come essa produca ed ordini l'università delle cose reali, in modo analogo a quello in cui la mente nostra, per dirla col Vico, facendo addizioni, sottrazioni o calcoli dei numeri, riproduce in-

(1) Plut. *De Plac. Phil.* Lib. I, Cap. III.

(2) Arist. *Metaph.* Lib. I, Cap. V.

(3) Vico, *De Antiquiss. Ital. Sap.* Cap. IV, § I, n. 8. Alessandro Afrodiseo mostra appunto, siccome essendo le unità i primi constitutivi delle cose, esse sono le vere sostanze, dalle quali tutti i composti hanno il loro essere (*In Metaph. Arist.* Lib. I). Però Aristotile stesso riporta, che: *Pythagorici imitatione numerorum aiunt entia esse* (*Metaph.* Lib. I, Cap. VI).

(4) Vico, Op. cit. Cap. I, § I, n. 5.

(5) Plut. *De Placit.* Lib. I, Cap. III.

finite opere, da che ha in sè conoscenza d'infinite verità (1). Nel qual modo Pitagora trattava non pure sotto un aspetto metafisico la quistione della origine e natura dell'universo, a differenza della scuola jonica, ma fondava la metafisica stessa, come la scienza dei primi elementi e della suprema cagione delle cose; per cui il Vico ebbe a dire, la Metafisica avanzare di gran lunga la Fisica, trattando essa della virtù e dell'infinito (2).

207° Tetrade pitagorica, ed importanza di essa per le quistioni della origine dell'universo e della natura della scienza — Ancora è da considerare il valore che Pitagora dava alla tetrade, ovvero al quaternario, allorchè spiegava per esso il solido matematico, come generato dall'innalzarsi di una superficie, questa dal muoversi di una linea secondo la sua latitudine, e la linea per il cammino di un punto verso un altro punto. Quindi il numero quattro veniva risguardato come originario, ed apprestato dalla natura stessa dei corpi, nei quali vi ha estremità, lunghezza, larghezza e spessezza. Era detto anche perfettissimo, e preso qual simbolo della divinità, poichè al di là del solido non si può andare. Bensì dall'addizione dei primi quattro numeri ei ricavava la decade, sulla quale facea riposare tutti gli ulteriori numeri, analogamente al sistema decennario.

Da tali considerazioni per conseguenza nasceva, che i pitagorici spiegar doveano l'origine e la generazione dei corpi per virtù della suprema monade, in quella stessa guisa in cui i solidi matematici vengono formati per opera della mente nostra. Non voglio già affermare con questo, che avessero essi antiveduto come il creare non sia che un pensare divino, nella stessa guisa che il pensare è un creare umano (126). Certo però Pitagora affermò la preminenza della monade sulla diade; e prese l'analogia, a spiegar l'universo, dall'atto della mente umana che è più simile alla creazione; e raggiunse la sublimità maggiore cui si potea arrivare. Vedremo appresso qualmente questa parte della dottrina di Pitagora fu riprodotta dal fondatore della scuola Stoica Zenone,

(1) Op. cit. Cap. 1, § 1, n. 10.

(2) Ma in qual modo l'infinito ha prodotto il finito, ovvero come ha avuto luogo la creazione? Ecco ciò che il nostro redivivo Pitagora confessa non esser possibile di comprendere, quando anche Iddio ce l'insegnasse: da che si è questa una verità propria della mente divina, per la quale il conoscere e fare sono tutt'uno (*De Antiq. Ital. Sap.* Cap. IV, § 1, n. 27). I nostri ontologisti però non l'hanno pensata così.

quando risguardò, per dirla col Vico, il punto geometrico come un segno del punto metafisico, e il punto metafisico come virtù del corpo fisico (1). Qui soggiungo come non potè restare occulta a Pitagora la differenza tra il vero divino e l'umano: quello che racchiude gli elementi così esterni che interni delle cose, ed è come un'immagine solida degli obbietti, non altrimenti che effigie scolpita; questo che raccoglie i soli elementi esterni, ed è simile ad un monogramma, ovvero immagine piana siccome la pittura, per dirla colle parole del Vico (2). Della quale dottina di Pitagora noi abbiamo aperto indicio in Filolao, quando scrisse, che: « L'essenza delle cose, la quale è eterna, e la natura in sè, non possono essere conosciute che dalla divinità e non dagli uomini; poichè noi non conosciamo che l'ombra di quelle cose che constituiscono il mondo » (3). Quindi anche Sesto Empirico dice, che giusta i Pitagorici, l'opera della scienza umana è simile a quella con cui si ordisce un discorso, per via di lettere e di sillabe: onde poi il Vico, scrutando l'antichissima sapienza degl'Italiani, trovò consacrata la differenza tra la scienza umana e la divina, nelle due voci *legere* e *intelligere*, l'una che vale raccogliere gli elementi della scrittura onde le parole son composte, l'altra che importa raccogliere tutti gli elementi dell'obbietto, per cui risulta l'idea in modo perfettissimo; di che poi dedusse che l'intelligenza appartiene propriamente a Dio, e la cogitazione agli uomini (4). Quindi ancora si intende perchè nella scuola pitagorica si riteneva che il vero sia la stessa cosa che il fatto; onde come il vero divino si è quello, che Dio mentre il conosce, ne coordina gli elementi e lo genera, così il vero umano è quello che l'uomo, mentre lo conosce, lo viene a comporre e insiememente a formare (5). E però nell'atto che le opere della natura diventano raziocinii per la scienza umana, i raziocinii stessi sono per contrario opere in rapporto a Dio (6).

(1) Op. cit. Cap. IV, § I, 7.

(2) Op. cit. Cap. I, § V. Quindi può intendersi il profondo detto del Vico stesso, che la scienza umana è imitatrice della divina: *Scientia humana divinae est imitatrix* (Op. cit. Cap. I, § I, 18). E altrove dice pure: » Le scienze non sono altro, che, per così dire, l'ordinamento e le idee delle idee, o, come dicono, parole mentali delle cose » (*De uno Univ. jur. Princ. et Fine*, § II).

(3) Stobeo, *Ecl. Phis.* I, p. 458.

(4) Op. cit. Cap. I, *De vero et facto*, 4.

(5) Loc. cit. 5.

(6) Ivi Cap. I, § I, 2 e 6. Di qui pure la differenza tra la perfezione assoluta della

208° Continuazione — A rendere più chiare le dette cose giova notare la differenza che passa tra la scienza perfetta e la imperfetta.

Quando la nostra mente avesse causata la formazione degli oggetti apprestando a questi gli elementi e la origine, la prima prenderebbe con pieno dritto il nome d'ideatrice, e in rapporto ad essa gli oggetti sarebbero degli ideati, giusta la rigorosa significazione di tal vocabolo. In simil caso conoscendo le cose nella loro stessa sorgente, nei loro principii, nel modo della costoro composizione; la mente nostra possederebbe la verità completa di esse, ovvero ne conoscerebbe l'essenza metafisica e ne avrebbe una scienza perfetta. Ma quando la mente nostra non è quella che appresta i principii, nè contiene la virtù di porre i dati oggetti, e molto meno li ha coordinati fra loro con drizzarli ad un fine; sarebbe un errore il dire che ne possegga il vero completo e ne abbia scienza perfetta. Resta quindi a dire il contrario, che cioè in questo secondo caso la mente nostra se pur conosce il vero, lo conosca in un modo incompleto, ovvero ne abbia una scienza imperfetta.

Dopo ciò è facile lo scorgere, che il vero completo non avendo luogo in rapporto a noi, se non per quei soli oggetti i quali ripetono dalla mente nostra gli elementi e la origine; ne segue che non vi ha per noi altra scienza perfetta se non quella che si riferisce ad oggetti formati da noi medesimi: lo che vuol dire che per noi la scienza perfetta è ristretta al solo ideato umano. Tali sono le idee delle figure e dei numeri con le proprietà loro, che per avere una origine, un'attuazione ed un termine tutto interiore al pensier nostro, constituiscono una specie di mondo intramentale, cui noi nominiamo appunto ideato umano interno (126 a 128). Tali sono anche i fatti che si riferiscono alle arti, rispetto a cui la mente è causa di una forma tutta speciale, non che i fatti del mondo civile prodotto dagli uomini, le quali cose constituiscono l'ideato umano esterno.

Ma oltre ai fatti prodotti da noi vi ha gli oggetti tutti i quali son dati a noi, e dei quali andremmo in vano cercando in noi i principii o la forza ideatrice. Di tali oggetti si compone il mondo estrinseco di cui noi non abbiamo posto gli elementi, nè contribuito alla formazione, nè desi-

scienza divina e la imperfezione della scienza umana. *Deus scit omnia quia in se continet elementa, ex quibus omnia componit; homo autem studet dividendo ea scire* (Ivi, § 1, 1).

gnato il fine. Però in rapporto a questi, Pitagora rispose a Leonte re dei Fliasi, *artem se scire nullam, sed esse philosophum* (1).

209° Decade pitagorica: armonia civile: sistema celeste: dispersione degl'istituti di Pitagora — I passi dati da Pitagora nel dominio della filosofia col soccorso delle matematiche, dovettero animare i suoi seguaci a giovarsi anche delle ulteriori combinazioni di numeri e di figure, per veder più addentro e spiegare i fatti dell'ordine fisico. Noi non seguiremo i pitagorici in tale aringo, nel quale tutto annunzia che dovettero essere assai meno felici, e per la mancanza quasi assoluta dell'arte di sperimentare, e per la imperfezione delle stesse scienze esatte. Bensì facciamo notare come essi consacrarono la loro decade con la dualità categorica dei seguenti principii contrarii: il determinato e l'indeterminato, l'impari e il pari, l'uno e il moltiplice, il dritto e il sinistro, il maschio e la femina, la quiete ed il moto, la linea retta e la curva, la luce e le tenebre, il bene e il male, il quadrato e il quadrilatero irregolare; nella quale serie intesero di racchiudere le qualità che principalmente separano l'essere perfetto dall'imperfetto, o anche le stesse perfezioni e imperfezioni delle cose. Diciamo poi, essersi anche studiati i pitagorici di ritrovare nelle proporzioni numeriche le ragioni dell'armonia che regna nel mondo civile. Imperocchè risale fino ad essi la dottrina di Platone e Aristotile, che *jus proportione constat*. E loro è la differenza fra il dritto equatorio e il dritto rettorio, significata dal pari e dall'impari. Gli uomini in effetti hanno natura identica, attività diversa. La prima richiede eguale tutela poichè essa è eguale. La seconda disuguale compenso, poichè essa è disuguale. L'una corrisponde all'equidifferenza, l'altra alla proporzione. Quella è il pari, questa è l'impari dei pitagorici. Di ambo si compone il ritmo, cioè l'armonia *civile*, la quale non può essere che perpetua come perpetua è l'eguaglianza di natura e la disuguaglianza dell'attività umana.

Finalmente quello stesso ordine fra il molteplice e l'uno, che secondo il nostro filosofo regna nel mondo del pensiero come in quello degli esseri, nel microcosmo cioè del pari che nel macrocosmo; si appalesa eziandio nel sistema dei corpi celesti, in cui consiste il pitagorico cosmo. Imperocchè per la scuola di Crotona, non già la terra, ma il fuoco o il sole tiene il mezzo, intorno a cui si aggirano con moto circolare

(1) Cic. *Tuscul. Quaest.* V, 3.

tutti i pianeti e la terra stessa, che secondo le espressioni di Plutarco non è già immobile, nè nel centro della circolazione, ma sospesa in giro intorno al fuoco; nè si ha a tenere come una delle parti più essenziali e costituenti il mondo. E questa dottrina la quale venne espressamente sostenuta da Filolao, trovò adesione in tutti i pitagorici, siccome lo fa palese il simbolo del tempio di Vesta, costruito in forma di cerchio, nel cui mezzo conservavasi il fuoco (1). Lo studio poi sugli intervalli e sulle velocità dei pianeti, dovette fornire l'idea dell'armonia delle sfere, in cui si nascondevano i primi saggi intorno ai rapporti proporzionali fra le celerità e le distanze rispettive dei corpi celesti: idea la quale venne adottata da Platone, che nel Timeo insegnò, la natura essere stata fatta e disposta secondo le leggi dei concenti e dei toni. Tanti sforzi d'ingegno, prodigiosi sopratutto se si ha riguardo ai tempi (ad onta dei loro imperfetti risultati), sono per avventura sufficienti a dar ragione di ciò che si legge e sulla morale depurazione (κάθαρσις), e sul consorzio degli uomini dotti, e sulle regole dell'igiene, e sugli esercizii ginnastici: cose tutte ritenute fra pitagorici non pure idonee al progresso scientifico, ma necessarie a mantenere il predominio della mente sull'anima, e di ambedue sul corpo (2). Così nacque primamente la filosofia in Italia; ma tanto moto di scienza, per le vecchie infelici discordie, restò nei primi passi troncato, e il pitagorico istituto disperso. Gli avanzi di esso costretti ad esular nella Grecia propriamente detta, furono le faville che ivi eccitarono il genio di Socrate e del divino Platone. Da allora l'Italia cominciò a riavere poi i suoi stessi doni siccome importazioni straniere.

210° Notizie sui componenti della scuola di Elea — E passo alla scuola di Elea, città della Magna Grecia, ad oriente del seno Pestano (ora golfo di Salerno), detta anche Velia (onde Vallo), famosa un tempo per aver prodotto Parmenide e Zenone (3), l'uno probabilmente nato nella sessantacinquesima Olimpiade (520-516), l'altro nella sessantunesima (496-492), giusta un calcolo in cui senza farsi gran violenza a Laerzio, che dice essere Parmenide fiorito nella Olimpiade sessantano-

(1) Plut. *Vita di Numa.*

(2) Molte delle regole di condotta proprie dei pitagorici sono pervenute sino a noi col nome di Versi Aurei, dei quali altri dicono autore Epicarmo, altri Filolao, altri Empedocle.

(3) V. Strab. Lib. VI.

vesima (504-500), si ammetterebbe il circostanziato racconto riferito da Platone, secondo il quale: « Un giorno Zenone e Parmenide vennero (in Atene) per la solennità delle grandi Panatenee. Parmenide già vecchio ed imbianchito per l'età, avendo pressochè sessantacinque anni, era bello ancora della persona e dell'aspetto il più nobile; Zenone si accostava ai quaranta, ben formato e di grata figura. Essi dimorarono presso a Pitodoro, in fuor delle mura, nel Ceramico; e fu là che Socrate portossi, seguito da molte altre persone, per sentir leggere gli scritti di Zenone; poichè era la prima volta che essi li aveano recati in Atene. Socrate poi era allora assai giovane » (1). Essendo certo che questi nacque nel terzo anno della settantesimasettima Olimpiade (470 av. G. C.), avrebbe potuto bene il mentovato incontro suo con gli ospiti di Elea aver luogo verso la fine della ottantunesima Olimpiade (456-452), quando cioè Parmenide e Zenone aveano gli anni attribuiti loro da Platone, e Socrate era già nel quarto lustro della età sua.

La dottrina di Parmenide ebbe la sua origine da quella di Senofane Colofonio, il quale obbligato a lasciar la patria portossi in Sicilia, fissando poi la sua dimora in Elea: onde viene unanimamente considerato come il fondatore della scuola eleatica. L'epoca della sua nascita è dubbia; ma sembra che era già salito in onore verso l'Olimpiade sessantesima (540-536). La lunga durata del viver suo permette di credere, che Parmenide, giovane, avesse potuto ricevere da lui diretto ammaestramento.

Come a Senofane Parmenide, così a questi si rannoda Melisso, che nato in Samo fiorì verso l'Olimpiade ottantaquattresima (444-440). L'uniformità delle costui dottrine con quelle della scuola di Elea, lo fanno risguardare come il quarto degli eleatici, sia che avesse ascoltato direttamente Parmenide, sia che avesse conosciuto le sue idee e quelle di Zenone per lo studio delle loro opere.

211° Indole propria dell'eleatismo, e dottrina di Senofane—Nell'atto che la scuola jonica si adoprava a spiegare il vario per il vario, senza passare i limiti del sensibile, e la pitagorica con processo opposto intendeva a trarre il vario dall'uno, o almeno a subordinar quello a questo, il carattere generico della scuola eleatica si annunzia nell'arrestarsi all'uno, senza trovar modo di uscire da questo onde ragginn-

(1) V. *Parmenides vel de uno*, sul princ.

gere il vario (1). Noi non sappiamo quali furono le opinioni di Senofane, pria che fosse partito di Jonia. Sembra però che l'idea della unità predominante nel sistema di Pitagora, l'avesse grandemente colpito nell'arrivare in Italia; imperocchè preoccupato da tale idea ci pose la prima pietra della teorica della identità assoluta. Vide Dio nell'uno, e nulla ammise al di fuori di lui. Disse ogni cosa essere eterna, poichè dal niente, niente si fa; l'eterno essere infinito, non potendo esso avere nè cominciamento nè fine; l'infinito essere uno, perchè se più ve ne fossero, a vicenda si limiterebbero; e l'uno essere immenso ed immutabile, appunto perchè di limiti privo (2). Applicando alle modificazioni quel ragionamento che quasi tutti i filosofi greci facevano sulle sostanze, negò ogni moltiplicità ed ogni generazione, nulla ammettendo salvo che il solo essere uno. Ed avendo depurato questo dalle perturbazioni ed imperfezioni di nostra natura, vedevasi in grado di attaccar nella loro sorgente le idee del politeismo, nate, diceva egli, dal volersi fingere un mondo di divinità simile a quello degli uomini, soggetto alle stesse vicende e dando spettacolo dei nostri vizii medesimi. Col simbolo della sfera, l'unità e la perfezione di Dio significava. Oltre a ciò che diceva stabile e fermo, oggetto della ragione, una opinione poi ammetteva, la quale versa intorno alle cose apparenti. E restringendo tra confini di questa le ricerche fisiche, disputava sulla natura dei principii del mondo fenomenale, intorno a che tutto dalla terra e dall'acqua, e forse anco dalla combinazione degli altri due primi elementi ripeteva.

212° Dottrina di Parmenide — Per tal modo Senofane apriva quella via che fu poi percorsa per intero da Parmenide. Il quale espressamente insegnò nel suo poema sulla natura, due specie di ricerche doversi riconoscere. L'una è riposta nel mostrare che l'essere è, e che nulla vi ha fuor di lui, e questa è la via della verità. L'altra sta nel pretendere che l'essere non è, e che solo esiste il non essere, e questa è la via dell'errore. « Ma tu, prosegue egli, distogli da questa via il pensiero. Ei non vi ha che un sol mezzo, ed è quello che consiste nel porre l'essere.

(1) A tale direzione della filosofia in Elea contribuì il pitagorismo non poco. Questo traeva l'origine del moltiplice dall'uno nel mondo *reale*, dietro l'analogia delle produzioni della mente nostra. Ma queste produzioni non escono e nè pure aggiungono alcuna cosa alla unità della mente. Dunque anche al di fuori non vi ha che l'uno soltanto, e però il moltiplice non è ma apparisce. Così fatto è il concetto fondamentale dell'eleatismo.

(2) V. Arist. *De Xenoph. Zen. et Gorgia*, Cap. I.

In questo cammino molti segni si presentano per mostrare che l'essere è immune da nascita e da distruzione; che esso è inoltre omogeneo, immobile ed infinito; che non ha nè passato nè futuro, come quello che è tutto in atto, e possiede non discontinua realità. Imperocchè quale origine avrebbe mai? Donde e come potrebbe crescere? Io non ti lascerò nè dire nè pensare (è lo stesso Parmenide che continua a parlare) ch'ei viene dal non essere; imperocchè il non essere non puossi nè intendere nè significar con parole. E qual necessità agendo piuttosto dopo che prima, avrebbe spinto l'essere ad uscire dal nulla? Ei fa mestieri adunque di ammettere, in una maniera assoluta, o l'essere o il non essere. E non mai la ragione potrà dall'essere far uscire altra cosa che esso stesso. Però non è in potere di questo nè il nascere nè il perire, come quello che è immobile. E non è divisibile, poichè affatto simile a sè. E non ha principio nè fine, anzi devesi riconoscere come infinito; avvegnachè egli è l'essere che di nulla manca. Però possiede anche una perfezione suprema, senza di che, per la deficienza dell'essere, ei resterebbe distrutto. Ma in fine l'essere è identico allo stesso pensiero, il quale, tolto il primo, resterebbe impossibile, non si avendo un obbietto su cui affissare ». Così dunque, a dirla in poco, il metodo di cui Parmenide si avvalse fu puramente ideale.

Se or si richiami come, secondo lo stesso filosofo, la verità si sottrae a chi la cerca per via dei sensi, ne risulta che la fisica non è già una parte integrale del mentovato sistema filosofico, ma sì una parte accessoria, quasi concessione fatta al volgare criterio, che dà corpo alle apparenze ed alle ombre. Dai pochi avanzi poi di quest'altra parte del poema di Parmenide, questo solo si ricava, che per lui gli elementi delle cose corporee siano il fuoco etereo, e la notte, sotto il cui nome denotava la materia terrestre: due elementi contrarii sì, ma che nondimeno per la loro stessa differenza si attirano, anzichè escludersi, ed uniti concorrono in diversa misura alla produzione di tutti i fenomeni, mediante quella forza attrattiva che gli antichi denotavano col nome di amore. Del resto ciò che affermavasi da Parmenide su tal proposito, lungi dal contraddire la sua dottrina sul vero, serviva solo a porre un ordine in mezzo alla varietà delle opinioni, nel dominio delle apparenze.

213° Polemica di Zenone — Alla rafferma delle dottrine di Parmenide, contro gli attacchi dei seguaci della scuola jonica, adoprò Zenone

le armi della dialettica, nelle sue opere in cui per la prima volta argomenti filosofici si videro trattati sotto la forma del dialogo. Anzichè restarsi alla sola difesa, ei portossi ardito nel campo degli avversarii, e padroneggiando la costoro dottrina imprese a mostrare, che l'essere non si rattrova nel moltiplice nè nel mutabile. Per la intelligenza degli argomenti zenoniaci, uopo è porre mente, siccome per la scuola jonica non solo i corpi, ma anche il tempo e lo spazio risultavano di parti divisibili all'infinito; di maniera che in tal sistema ciascuna porzion di materia racchiude una infinità di molecole, ciascun istante della durata una infinità di momenti, ciascun luogo dello spazio una infinità di punti. Partendo da sì fatta ipotesi, non riusciva difficile a Zenone il mostrare, che gli oggetti sensibili non hanno una realtà vera: imperocchè mancando i limiti della divisibilità mancano del pari gli elementi primi; onde i corpi sarebbero dei composti senza componenti, dei prodotti senza principii, cioè a dire apparenze e non altro. In fuori di che, tutte le cose moltiplici dovendo risultare di parti separate fra loro, e queste di altre sino all'infinito, ne verebbe che il massimo è uguale al minimo, e l'infinito al finito, lo che è assurdo a dire. Zenone combatteva eziandio l'esistenza delle cose estese, con attaccare immediatamente la realità dello spazio: il quale se esistesse dovrebbe essere allogato in un altro spazio, e poi questo in un altro, senza trovarsi mai lo spazio vero che ogni cosa contiene. E combatteva la realtà del moto con quattro argomenti, dei quali il secondo è famoso col nome di Achille; poichè con esso si dice, che venendo a gara nel corso Achille dal veloce piede con una lenta testuggine, il primo non avrebbe potuto mai sorpassar l'altra, per la ragione che mentre l'uno raggiungerebbe il punto da cui la seconda ha preso le mosse, questa, nel contrattempo, si sarebbe spinta oltre, e così all'infinito. Sì fatto argomento era preceduto da un altro, col quale Zenone mostrava che il moto non esiste, da che dovrebbe il corpo che muovesi percorrere uno spazio intermedio per arrivare alla meta, nell'atto che un tale spazio, risultando di parti infinite, non può essere percorso mai. In cotal guisa Zenone mostrando che l'essere reale non puossi trovare nel moltiplice e nel mutabile, concorreva per altra via a raffermare l'assunto di Parmenide, che solo l'uno e l'immutabile può veramente meritare il nome di essere. Queste dottrine, e più di esse la profonda conoscenza dei procedimenti ragionativi, resero celebre come filosofo un uomo, che conse-

gnò il suo nome alla storia, per aver dato la vita, in difesa della libertà, sull'altare della patria.

214° Come l'eleatismo si fosse estinto in Melisso — Notasi in Melisso un ritorno al metodo di Parmenide; ma, quanto alla sostanza della dottrina, intentendo egli ad estendere i confini del sistema della identità, ne imbastardì l'idea, e agli avversarii presentò l'addentellato per espugnarlo. Partendo come Parmenide dalla nozione dell'essere, Melisso dimostra in effetti che questo è infinito, ciò che vuol dire, secondo che egli l'intende, non pur senza principio nè fine in ordine al tempo, ma anche senza limiti in quanto allo spazio; o, per seguire l'ordine stesso delle sue idee, da che l'essere non ha potuto cominciare nè può trasmutarsi, ne viene ch'ei sia infinito in grandezza, e sia tutto. A questo punto si appigliò Aristotile, e con logica pari alla sua dimostrò che l'essere infinito di cui parla Melisso si riduce alla materia ed ai corpi. L'eleatismo allora, caduto dalla sua purezza, non potè più rilevarsi, e si estinse nella filosofia occidentale antica col successor di Zenone.

215° Origine ed indole propria dell'atomismo — In opposizione al sistema dell'assoluta unità, dal seno stesso della scuola eleatica, direttamente no ma per contraccolpo uscì l'atomismo. La divisibilità all'infinito avea apprestato materia agli argomenti zenoniaci contro alla moltiplicità degli esseri. Doveasi adunque eludere la forza di tale opposizione. Quindi l'escogitato delle parti insecabili, ovvero delle molecole dure, impermeabili, impercettibili, infinite di numero al par dei fenomeni che da esse derivano, ed agitate da un eterno moto nel vacuo infinito. Al vedere in simile dottrina l'antidoto del supposto di Zenone, vado a credere che l'apparizione di essa dovette essere provocata da questo. E di qui, nella incertezza dei dati storici sull'epoca in cui visse l'autore dell'atomismo greco, Leucippo, si può congetturare con molta probabilità ch'ei fu contemporaneo di Zenone, e forse anche eleatico siccome molti lo dicono: due ipotesi le quali si attagliano colla tradizione che Leucippo fu maestro di Democrito da Abdera, nato nella ottantesima Olimpiade (460-456), e che di amendue si compone la scuola fisica di Elea. Sta il carattere di questa nel portare il moltiplice della scuola jonica sino alla negazione di ogni unità, in controposto della scuola metafisica di Elea, che porta l'unità pitagorica sino alla negazione di ogni varietà. Secondo Democrito in effetti, le cui dottrine vengono accomunate allo stesso Leucippo, i corpi son formati dalla

unione degli atomi, e ponnò in essi decomporsi di nuovo, nella stessa guisa in cui dai corpi risultano innumerevoli mondi, i quali si risolvono in essi. In tali formazioni niuna unità organica interna, niun principio organatore esterno; bensì il solo moto richiedesi, il quale vuol essere non semplice, ma composto di un'attrazione contraria alla ripulsione, e quindi non rettilineo, ma circolare, anzi vorticoso. L'anima non è alla sua volta che un atomo, leggiero quasi una molecola che svolazza per l'aria, calido come il fuoco, splendente come la luce. Due specie di conoscenze sono possibili: l'una viene dall'esterno, ed è prodotta dalle immagini che si intromettono per la via dei sensi; l'altra è propria dell'intelletto, il quale va oltre all'apparenza ed aspira alla verità delle cose. Ma questa può dall'uomo piuttosto desiderarsi che ottenersi, a cagion che, per quanto noi conosciamo che vi debbono essere gli atomi, per tanto ignoriamo quali essi siano in sè stessi. Come le sensazioni, così i desideri e i voleri sono reazioni eccitate in noi da agenti estrinseci, onde è che la libertà è nome vano. Sono da proscriversi i godimenti corporei; la scienza è da preferirsi; ma il massimo bene è riposto in quello stato di calma in cui l'anima va esente da qualsisia perturbazione. Tali sono i capi intorno ai quali la filosofia degli atomisti si andò principalmente aggirando.

216° Empedocle, ovvero l'eclettismo primitivo — Al tempo in cui noi siamo giunti colla nostra narrazione, seguendo le fila dei mentovati sistemi di jonica ed italica filosofia, e nel punto della costoro convergenza comune, la Grecia; era già nato l'uomo col quale si dovea schiudere la seconda epoca del periodo antico della presente storia: l'epoca della rivoluzione scientifica, in cui la ricerca della conoscenza e dei principii del sapere, dovea essere preposta a quella della natura e dei principii delle cose. Ma pria di cominciare a descrivere i tratti più notevoli di tale seconda epoca, in cui la filosofia, lasciando la veste dogmatica, assume il carattere riflessivo e critico di Socrate, e si eleva a quelle proporzioni che seppero darle Platone e Aristotile; fa mestieri tener conto dei risultati della precedente epoca, i quali si manifestano sotto le nascenti divise dell'eclettismo e dello scetticismo: due ritrovati i quali non poteano mancar di seguire tanto movimento di idee, l'uno contemperando le dottrine contrarie per trarre profitto da tutte, l'altro contrapponendole fra loro a segno da non lasciarne alcuna. L'agrigentino Empedocle fu per la prima epoca, quel che più tardi Pota-

mone e gli eclettici di Alessandria furono per l'intero periodo della filosofia antica (250 e 251). Metrodoro di Chio, Protagora Abderitano e il Leontino Gorgia rappresentano i precursori di Pirrone, dei secondi Accademici e degli Scettici empirici.

L'ottantaquattresima Olimpiade (444-440) segna il periodo della maggior gloria di Empedocle, la quale dovette forse anche coincidere con la sua morte incontrata nell'Etna per quella stessa causa che cinque secoli dopo fece trovar la tomba nel Vesuvio a Plinio il Maggiore. Il carattere jeratico e la stessa forma esterna del viver suo, in lui rivelano un dei più entusiasti seguaci di Pitagora, sulle orme del quale ei si innalzò a considerare il mondo intelligibile come tipo del mondo sensibile, non altrimenti che con Senofane si oppose alle volgari idee dell'antropomorfismo, e con Parmenide afferrò il concetto della unità della mente. Ma animato altronde dallo spirito di ricerca pei naturali fenomeni, egli ammise i tre elementi della scuola jonica, l'aria, l'acqua ed il fuoco, e vi aggiunse la terra. Tutte le cose vengono formate dall'amore, finiscono per l'odio. Analogamente alle idee della fisica eleatica, spiegava poi le sensazioni col movimento delle molecole elementari, ovvero per mezzo delle immagini che si distaccano dagli oggetti, ed entrano nell'anima attraverso i pori degli organi sensorii. Quindi riconosceva la identità fra gli oggetti sensibili e le sensazioni; per maniera che il fuoco deve essere appreso dal fuoco, come nella vista, e così pure l'aria dall'aria, come nell'udito, l'acqua dall'acqua, la terra dalla terra, l'amore dall'amore, l'odio dall'odio. Imperò le apprensioni sensitive forniscono le opinioni, e non la scienza: di sorta che Empedocle esortava a non fidarsi dei sensi, ma di cercare il vero colla ragione. Tuttavolta ei ridona talora ai sensi stessi una parte di quella fede che avea loro tolta, ed accorda loro, subordinatamente all'impero della ragione stessa, il potere di rendere delle testimonianze fedeli. Queste idee nobilitate dalle forme dell'epopea, unitamente a molte conoscenze di storia naturale e di medicina, resero celebre in filosofia il nome di Empedocle, e della gloriosa sicula terra, madre di non pochi uomini insigni da Teocrito a Mele e da Archimede a Scinà.

217° Scetticismo di Metrodoro da Chio e di Protagora — L'altro fatto con cui si chiude questa prima epoca che noi veniamo dal descrivere è lo scetticismo. Metrodoro da Chio discepolo di Democrito, proclamò il primo la negazione assoluta di ogni conoscenza. Imperocchè

egli sostenne, secondo che narra Tullio, ignorar noi se alcun che sappiamo o pur no, e nè pur sapere se conosciamo o non conosciamo, nè se vi sia o non vi sia cosa alcuna (1). Su queste tracce camminarono Protagora e Gorgia, l'uno contemporaneo, l'altro scolaro di Empedocle, ambo corifei dei sofisti. Era il tempo in cui il potere dell'eloquenza avea reso in Atene gli oratori arbitri del popolo. A trarre partito da tal predominio sulla somma delle cose, nulla giovava più che l'artifizio delle parole, e l'uso di una fallace dialettica pronta a convertire in verità la menzogna e la menzogna in verità. Di qui la razza dei sofisti, seduttrice, venale, proterva, e le sue principali due classi, consone nel far mercato del vero e del giusto, diverse solo nel giovarsi o delle forme rettoriche più che delle dottrine, o di queste più che delle forme rettoriche. Nella seconda di simili classi, fra coloro che più abusarono di loro penetrazione in fatto di filosofia, per travolgere l'aspetto delle cose, vuolsi in primo annoverare Protagora. Lo scopo suo fu quello di ridurre tutte le cognizioni a mere apparenze, poichè essendo queste mutabili, l'arte di trasformarle secondo i casi e i bisogni veniva ad acquistare maggior latitudine. Nulla poi prestavasi tanto a tal fine, quanto il far capo dall'empirismo jonico e dal sensismo eleatico. Sicchè Protagora dichiarò tutto essere in un flusso continuo, e la misura delle cose trovarsi nell'uomo, volendo dire con ciò che le conoscenze si riducono a sensazioni, le quali sono fuggevoli e personali, e che il vero in sè non esiste, ma è vario e relativo, cioè subordinato al modo di sentire e di vedere proprio di ciascuno. Quindi pure mantenne, i pensieri non essere che l'espressione dei rapporti individuali fra il soggetto pensante e gli oggetti pensati. E non essendovi verità universali e assolute, negò il valore della geometria.

218° Di Gorgia e delle sue tre tesi — Noi troviamo in Atene, emulo di Protagora, colmo di ricchezze e di onori, il fervido Gorgia, spedito colà di Sicilia dai Leontini nel secondo anno della ottantesima Olimpiade (427 av. C.), per ottenere aiuto in pro della sua patria contro i Siracusani. L'intento suo nel rimestare dottrine filosofiche per servirsene nelle sue prove oratorie, non fu diverso da quel di Protagora; ma ad ottenerlo ei si collocava ora dal punto di vista dell'idealismo, ed ora del sensismo eleatico. Veggasi ciò nelle tre proposizioni famose,

(1) *Acad. Quaest.* Lib. II, Cap. XXIII.

ch'ei cercò di stabilire: delle quali l'una esprime che nulla esiste; l'altra che se esiste qualche cosa, questa non può essere conosciuta; la terza che quando anche alcuna cosa esistesse e potesse essere appresa, non potrebbe venire altrui significata.

Quanto alla prima di tali proposizioni, che cioè nulla esista, ei la dimostrava così. Se alcuna cosa vi fosse, ella sarebbe o l'essere, o il non essere, o l'essere e il non essere insieme. La prima ipotesi ripugna, da che essendo il non essere opposto all'essere, se questo è non può esistere il primo. La seconda, che cioè l'essere è, si palesa anche falsa da che l'essere non ha potuto nè cominciare ad esistere, nè essere eterno, nè aver principio e non averne nell'atto stesso. Al qual proposito Gorgia invocava la dottrina di Zenone e di Melisso intorno all'infinito e allo spazio. Imperocchè, diceva, se l'essere è eterno, esso è ancora infinito: ma l'infinito non esiste, per la ragione che lo spazio che dovrebbe contenerlo sarebbe maggiore di lui, cosa che non può conciliarsi colla nozione dell'infinito. Se poi vuolsi che l'essere sia prodotto, esso dee derivare o da ciò che è, o da ciò che non è: nella prima ipotesi esso sarebbe pria di essere, nell'altra esso non potrebbe cominciare ad essere mai. In fine è evidente che il reale ed il nulla non ponno esistere nell'atto stesso in rapporto alla medesima cosa: a cagion che l'essere in tal caso sarebbe identico al non essere, cioè a dire un nulla al parì di questo.

La seconda delle sopraddette tre tesi, la quale enuncia che nulla può essere conosciuto, vien dimostrata da che se l'essere potesse pensarsi, dovrebbesi ammettere la medesimezza del pensiero coll'essere. Ma in simil caso ogni pensiero dovrebbe esser vero, e da che noi concepiamo, ad esempio, un uomo percorrere il seno dell'aria, ed un carro la superficie del mare, dovrebbesi dedurre che tali cose vadano veramente così. Essendovi imperò gran divario fra veri e falsi pensieri, si scorge che ciò che è pensato è diverso da ciò che è; per modo che ciò che è non è pensato nè conosciuto.

La prova del terzo assunto di Gorgia, che cioè nulla può essere manifestato con parole, è tale poi da rivelare in lui il più antico dei nominali. In effetti le parole non sono per lui che suoni i quali feriscono le nostre orecchia, ma esse non hanno alcun rapporto di simiglianza con gli oggetti, o colle cose reali: sono l'effetto di talune impressioni esterne, ma non esprimono punto le cose che sono al di fuori. In quel

modo che i colori non ponno essere appresi dall'udito, nella stessa guisa vi ha due separati dominii, quello delle cose e quello delle parole, dei quali l'uno nulla ha di comune coll'altro.

219° Rimanenti sofisti.—Prodico di Julide, città dell'isola di Ceo, discepolo il Protagora, Trasimaco di Calcedonia e Polo di Agrigento, discepoli di Gorgia, Ippia di Elide, Callicle di Acarnania, Eutidemo di Chio, Diagora di Melo, detto l'ateo, e l'ateniese Crizia, che da discepolo passò ad essere l'avversario di Socrate, ed uno dei trenta tiranni; questi furono quelli che composero principalmente la schiera dei sofisti. I quali se corruppero il gusto del bello e la evidenza del vero, nè meno risparmiarono la morale: che anzi confusero il giusto coll'utile, e piegarono le massime di condotta a seconda dell'ambizione, e dei personali riguardi. Però nel secreto pensier dei sofisti, la sola legge di natura, l'unica regola del giusto e del vero, è quella che il forte dee comandare al debole (1). Ondechè Platone ci presenta in Protagora l'incertezza nel deffinire il vero bene, in Trasimaco la confusione della virtù col vizio, in Callicle la licenza messa in luogo di natural dritto; e nel decimo delle Leggi fa vedere la moralità come derivante pei sofisti dalla educazione e dal timore, e il bene e il male distinti solo, secondo gli stessi, per opera delle instituzioni civili. Tale era lo stato di corruzione in cui la società si perdeva per opera di una degenere filosofia, allorchè in Atene, fra lo strepito delle acclamazioni che vi riscuotevano i sofisti, la pubblica opinione si cominciò ad occupar forte di Socrate.

CAPITOLO II.

Epoca di progresso o di svolgimento sistematico.

Articolo I.

Filosofia greca da Socrate a tutte le scuole socratiche.

220° Di Socrate, e dello spirito della sua riforma—Socrate figliuolo di Sofronisco scultore e della levatrice Fenarete, nacque in Atene nel quarto anno della Olimpiade settantasettesima (469 av. C.). La sua

(1) V. Tucid. Lib. I, 76, e Lib. V, 105.

vita pubblica essendo cominciata quando era già maturo in età; null'altro può dirsi di certo intorno alla di lui giovinezza, se non ch'ei fu destinato a seguir l'arte del padre, ma che spinto dal suo talento perspicace, cercò di mettersi in relazione cogli uomini più celebri del tempo suo, e di impossessarsi di quanto offriva di meglio quella civiltà che fioriva in Atene ai bei giorni di Pericle, non esclusa la musica, che apprese da Damone e coltivò sin quando fu vecchio. Per ciò che spetta a filosofia, senza potersi dire con certezza se fosse stato o no discepolo di Archelao, devesi ritenere come indubitato che cercò conoscere le dottrine delle scuole anteriori, e non lasciò sfuggir nessuno di quei filosofi che capitarono in Atene. Ma del resto il metodo tenuto da lui, e l'indole del suo filosofare furono così speciali, da non potersi ripetere da altri che dalla indole tutta propria del suo ingegno, e dagli esperimenti che in fatto di critica dovè fare nel secreto del suo pensiero, durante la sua gioventù. Conciossiachè la sua arte di disputare, non solo non avea alcun che di commune coll'andamento seguito dai filosofi anteriori, ma era in vere destinata ad oprar nella filosofia stessa la più gran riforma, non solo con sottrarla agli abusi dei sofisti, ma con farla diventare appunto critica e soggettiva, da oggettiva che era.

La vita pubblica, come venne intesa e praticata da Socrate, non consisteva già nello esercitare le cariche, o nel prender parte all'amministrazione delle faccende dello stato. Per quanto fossero importanti tai cose, e si potesse pel loro mezzo giovare alla patria, l'influenza di esse è sempre minore di quella che può spiegarsi con migliorare l'educazione della gioventù. Imperocchè le azioni derivando dalle intenzioni, e queste essendo o buone o ree secondo che la mente è bene o male informata; ne viene che con infondersi buoni principii, e con estirparsi o prevenirsi le cattive abitudini, si assicura nel miglior modo possibile le retta andatura, e si impediscono le deviazioni nella vita individuale e sociale degli uomini. La stessa opera salutare delle leggi, torna tanto più proficua, in quanto che per l'ottima educazione gli animi sono predisposti alla loro osservanza, e quasi fatti ad esse connaturali. Ove poi si consideri quanto il prevenire i delitti giovi più del punirli allora che già sono stati commessi, non si può far a meno di scorgere come l'opera dello educare sovrasti per la sua importanza a quella di ogni altro sociale ufficio, e come stia in suo potere il rendere più mite la penalità delle leggi. Per le quali cose non si deve esitare di scorgere nelle

cure dell'educatore il disimpegno della più importante fra le magistrature.

221° Suo metodo — Ed a questa consacrò Socrate tutta la vita, ubbidendo ad una missione alla quale sentivasi internamente chiamato. Ma a porre un argine per detta via ai mali che inondavano la società ai suoi tempi, un doppio modo dovea egli principalmente tenere: l'uno era quello di distruggere il prestigio che circondava i sofisti, per potere ovviare alla cattiva influenza che esercitavasi da essi sulla gioventù; l'altro consisteva nel coltivare le forze naturali, e quei lumi di verità che quasi scintille sono nascoste nell'anima di ciascuno, a fine di controporli ai metodi artificiosi e vani che tanto erano in voga. L'uno e l'altro espediente poi venne praticato da Socrate, non già collo spacciarsi precettore di alcuno, o insegnando, come si suole, in luogo e tempo determinato, ma sì conversando con tutti, secondo le occasioni, anche per le vie, e visitando spesso gli altri, e moltissimi, coll'incanto delle sue maniere, attirando presso di sè. Però le principali arti usate da lui contro i sofisti furono l'ironia, l'induzione, l'analogia (119). Della prima delle quali si avvalse per allettare il nemico ad entrare seco lui in disputa, con mostrarsi e timido, ed umile, e diffidente di sè, e bramoso solo di apprendere e di essere istruito ed illuminato nella ignoranza propria, da chi era maestro di scienza: per lo che consueto era di dire, non sapersi da lui altra cosa se non quest'una, che cioè nulla ei sapeva. E pure dopo di avere con tali allettative chiamato in campo l'avversario col quale voleva provarsi, ei non più lo lasciava sfuggire immune; ma ricorrendo alle altre sue armi, che erano quelle dell'induzione e dell'analogia, a forza di dimande, partendo sempre dalle cose più chiare, l'obbligava a convenire intorno a ciò che dianzi avea negato, o a negare ciò che avea prima asserito. E quando lo avea ridotto a contraddirsi e a tacere, nè pure allora, vedendolo alle strette, lo risparmiava; che anzi vie più incalzavalo da presso, sino a che confuso lo lasciava non senza eccitare talora l'ilarità di quelli che erano stati presenti.

Quanta celebrità dovette venire a Socrate da queste arti così idonee all'intento e così adattate alle occorrenze dei tempi, e quanta invidia dovettero altronde le stesse eccitargli contro, da parte di quelli che erano già sotto altri auspicii saliti in onore; son cose che si possono facilmente pensare. La storia in effetti dopo averci per lunga pezza mo-

strato in lui il personaggio più ricercato e più influente della Grecia, lo trova alla fine fatto segno di calunniose accusazioni, per le quali condannato da iniqua sentenza a bere il veleno, pieno di calma e di dignità, temperando il dolore dei suoi discepoli con ragionar loro intorno alla seconda vita, fra il compianto e l'ammirazione universale, finì di vivere nell'anno primo della Olimpiade novantacinquesima (400 prima di Cristo), lasciando l'esempio del disdegno per l'ingiustizia sino al punto di disprezzare i suoi potenti nemici, e della osservanza per le leggi sino a rifiutare di sottrarsi alla sua indegna condanna.

Ancora, l'altro uso che faceva Socrate della sua arte d'interrogare avea uno scopo tutto positivo. Rifuggendo egli in effetti dallo spiegarsi intorno alle svariate quistioni, in una maniera categorica e magistrale, voleva che ciascuno scorgesse da sè il vero delle cose, cominciando dal formarsi di esse giusti e precisi concetti. Quindi era per lui di somma importanza il farsi pria di tutto presente esattamente l'idea di ciò che aveasi a trattare, con esaminarla da ogni lato e sotto ogni rapporto. A conseguire poi ciò, soleva in virtù di opportune dimande e giovandosi del mezzo dell'analogia (119), condurre naturalmente il pensiero altrui, sino a scorgere colla maggiore evidenza ciò che innanzi sembrava per lo meno dubbio od oscuro (1). Il perchè piacevasi egli di paragonare la sua industria all'arte della madre ostetrica, volendo indicare come da lui venivasi in soccorso della natura, per fare che da questa si esprimessero idee secondo verità: le quali idee sono il vero natural parto della virtù cogitativa dell'anima. Adunque riponendo Socrate nelle idee il principale oggetto di sue ricerche, oprò la grande riforma della filosofia, rivolta a richiamar la ragione sulla ragione medesima, e a sostituire la riflessione e la speculazione alle mere ipotesi. Così egli richiamato avendo, come dicevano, la filosofia dal cielo, non solo diede alla stessa un oggetto ed un metodo tutto proprio e determinato, contro a ciò che praticato aveano, in generale parlando, le scuole anteriori; ma provvide alla moralità della scienza contro al traffico dei sofisti. Tutti gli altri filosofi e le seguenti scuole di Grecia per quanto fra loro discordi, si facevano vanto perciò di risguardar Socrate come loro primo autore e quasi ceppo comune.

(1) Per formarsi una esatta idea dell'uso dell'analogia fatto da Socrate, è da leggersi per intero il Cap. IV del 1° Libro delle *Memorie di Socrate*, scritto da Senofonte.

222° Sua dottrina morale — Un'altra sua gloria poi fu quella di aver dato origine alla filosofia morale. Perciocchè avverso la sentenza scettica dei sofisti, che il bene morale non esiste in sè, ma solo per legge umana, insorse colla dottrina che il bene morale non esiste per legge umana, ma in sè; e che esso è riposto non già nel *ben essere* (*eutichia*), ma sì nel *ben oprare* (*eupraxia*) e nella virtù in azione, sotto di cui racchiudesi la temperanza, la pietà, la fortezza e la giustizia. Quindi il pensiero fondamentale, che la ragione in ogni cosa predomina, tanto cioè nell'universo, quanto nella scienza e nella umana attività, rispetto a cui il sensibile ed il corporeo non hanno valore alcuno. Come poi la ragione nella sua purezza è Dio stesso, soleva Socrate dire, che l'uomo devesi sforzare di assimilarsi a Dio, quasi volendo in ciò riassumere tutta la legge di natura. Fidando sulla necessaria bontà dell'ente supremo, respingeva il dubbio, non forse dovesse l'anima umana essere annientata dopo la morte. Considerava la previdenza come un dono divino, e la ripeteva dall'assistenza di un genio ispiratore. E avvegna che in tutte le ricerche di tal natura trovava il punto di partenza più ineluttabile nell'intimo della propria conscienza, faceva consistere la sapienza nel conoscere noi stessi, secondo l'iscrizione famosa del tempio di Delfo.

Dopo la morte di Socrate la maggior parte dei suoi discepoli, compreso Platone, non saprei se per timore o per disdegno verso gli Ateniesi, si ritirarono in Megara, sui confini dell'Attica, appo di Euclide, un dei più antichi discepoli socratici. Indi di là per varie parti si diramarono. Ed alcuni, senza formare scuole, propagarono colla voce, cogli scritti e più coll'esempio, gli ammaestramenti di Socrate, siccome fecero gli ateniesi Senofonte, Eschine, Critone, Simone, e il Tebano Cebete. Altri si diedero allo studio della vita pratica, come Aristippo e Antistene, dando origine il primo alla scuola Cirenaica, il secondo alla Cinica. Altri finalmente si dedicarono alle ricerche metafisiche, siccome fecero Euclide fondatore della scuola Megarica, Fedone della Eliaca, Menedemo della Eretriaca; nell'atto che era riserbato a Platone il mostrare tutta la fecondità della riforma socratica, con rannodare le svariate parti del saper filosofico, e portarle a quell'altezza meravigliosa di cui era capace il suo ingegno divino.

223° Scuole socratiche. La Cirenaica, l'Egesiaca, l'Anniceria — Sulle coste dell'Africa, di rincontro alla estremità occidentale dell'isola

di Creta, sorgeva Cirene; patria del poeta Callimaco, e di molti uomini ragguardevoli, i quali seppero costantemente difendere la libertà, e fortemente resistere ai barbari che abitavano al di sopra di loro nell'interno del paese. Quivi noi troviamo nel sorgere del quarto secolo prima dell'era volgare (380 av. C.), una scuola iustituita da Aristippo, che uscito da cospicua famiglia portossi in Atene giovane ancora, attiratovi dalla fama dei discorsi di Socrate. Dividendo con questi la ricerca del bene sommo, si volse egli allo studio della vita pratica. Ma a cagione del carattere indeterminato dell'insegnamento socratico, e perchè Socrate si limitò in generale ad un sapere di non sapere, il fondatore della scuola Cirenaica, consono ad un genere di vita splendida da cui non seppe distaccarsi, sviluppò una dottrina del godimento, in cui il sensismo si manifesta in tutte le sue conseguenze. Tale dottrina insegnata da lui ad Antipatro da Cirene, ed alla propria figlia Arete, fu da questa tramandata ad un altro Aristippo di lei figliuolo, soprannomato da ciò Metrodidatto, che la ridusse in forma sistematica, per modo da potersi epilogare nel seguente modo. L'unico criterio del vero consiste nelle sensazioni. Di queste altre sono piacevoli, altre dolorose. I piaceri e i dolori poi o sono fisici o morali, ma i morali sono i più forti. Sì questi che quelli risultano da affezioni contrarie e positive entrambo in mezzo alle quali consiste un terzo stato medio d'indifferenza, da cui non si esce se non per entrare nell'una o nell'altra delle due opposte condizioni. Il solo bene è il piacere, e il solo male è il dolore. Il piacere però distinguesi dalla felicità come la parte dal tutto; essendochè esso è goduto solo nel presente, per essere il passato un nulla ed il futuro incerto; nell'atto che la felicità risulta dall'assenza di tutti i dolori, o dalla totalità dei diletti, abbracciando anche i passati e i futuri. Niuna differenza reale separa il giusto dall'ingiusto, come quelli che dipendono dalle abitudini e dalle opinioni. Quindi tutte le azioni sono per sè indifferenti, e nulla vi ha che sia turpe; ma la saggezza consiste nell'agire secondo le opportunità, e la giustizia secondo la legalità.

Tra filosofi cirenaici, Teodoro, soprannomato l'ateo, lasciò cattiva celebrità per aver surrogato l'egoismo all'amor della patria ed all'amicizia, e per aver dichiarata superstiziosa la credenza in Dio e nella immortalità, in che fu seguito dal suo discepolo Bione, e, secondo alcuni, anche da Evemero Messenio (1). Egesia ed Anniceride poi, succeduti ad

(1) E pure in quanto a Evemero, coloro che più accuratamente ne parlano si accordano

Epitemide ed a Perebate, convennero nella idea fondamentale del cirenaismo, che il piacere sia l'unico bene e il dolore l'unico male per l'uomo. Ma essi furono risguardati quali autori di due scuole a parte, l'Egesiaca e l'Anniceria, le quali considerando in una maniera negativa i piaceri dei sensi, riconobbero che il savio non può aspiraro tutt'al più che ad una vita esente da perturbazioni. Ma Anniceride revindica, nell'apparenza almeno, il posto agli affetti di benevolenza e di amistà, insegnando come in molti casi convenga tollerare il male, e far dei sacrifizii o in vista dei piaceri futuri, o per esimersi da mali peggiori; nell'atto che Egesia osservando come nè la fortezza nè la prudenza valgano in molti casi a sottrarre l'uomo all'impero delle circostanze avverse, o a procurargli l'esenzione dai dolori, proclamò il suicidio con tanta forza di convincimento, che molti dei suoi uditori dandosi la morte, fu necessario vietare a lui di parlare più delle miserie che circondano la vita umana.

224° La Cinica — Nello stesso tempo in cui la scuola cirenaica svolgeva la dottrina dell'edonismo, ovvero la filosofia del piacere, un altro discepolo di Socrate, l'ateniese Antistene, fondava la scuola Cinica, detta così tanto per la maniera di vivere alla canina, quanto per il luogo dell'insegnamento, il Cinosargo. Anche l'oggetto di tale scuola fu la vita pratica. Chi si arresta a vedere in essa proclamata la virtù come norma suprema dell'uomo savio, può credere che la dottrina di Antistene fosse affatto opposta alla cirenaica. Ma il vero è che il cinismo si proponeva eziandio di ritrovare un genere di vita aggradevole, e riponeva nello studio del ben vivere il suo ultimo intento; di maniera che esso deve essere allogato nella categoria dell'*eutichismo*, o teoria del ben essere, diversa dall'*eupraxismo*, o teoria del ben fare. La sua differenza dal cirenaismo, chi ben vede, concerne unicamente la scelta del mezzo per conseguire il mentovato fine: conciossiachè Antistene reputava più conducente a procurarsi un viver lieto, il diminuire i bisogni che l'accrescere i modi di soddisfarli; dovechè questo secondo espediente preferito era nella scuola di Aristippo. Certo sulla dottrina di Antistene influì molto il suo carattere, e su questo il

la riconoscere in lui non più che un avversario dell'idolatria: come quello che coi documenti di antiche iscrizioni rimaste sui tempii, avea impreso a mostrare, che i diversi numi in origine erano stati uomini, i quali giovato avendo ai loro simili, ne aveano in ricambio avuto onori divini (V. Cic. *De Nat. Deor.* Lib. I, Cap. XLI).

desiderio di distinguersi per lo disprezzo del crescente lusso. Ma la dottrina stessa potette storicamente derivare dall'essersi attenuto alla lettera della sentenza di Socrate, che l'uomo quanto ha minori bisogni, tanto è più simile agli dei, che di nulla abbisognano. Filosoficamente poi dovette pervenirvi dal considerare, che gli agi e le ricchezze e gli onori, son tali che chi più ne ha più ne desidera, e chi più ne desidera è meno lieto: per la qual cosa risecando egli tutti i bisogni fattizii, si limitò puramente ai naturali. In tale limitazione poi fece consistere la virtù, e ravvisò l'ideale del saggio nell'essere a sè stesso bastevole, professando un egoismo non inferiore a quello dei cirenaici.

Discepolo di Antistene fu Diogene da Sinope, famoso per il suo genere di vita riposto nel far senza di ogni cosa, meno di ciò che la natura presenta a chicchessia, e che è affatto indispensabile al vivere. Il più noto dei suoi discepoli fu Crate Tebano, che avendo temperata colla mitezza del suo carattere la rigidezza del cinismo, produsse Zenone da Cizio, il celebrato autore della scuola Stoica. Nulla poi vi ha di speciale a notare negli altri seguaci di Antistene, i quali furono Monimo, Onesicrito, Métrocle ed Ipparchia, l'uno fratello l'altra moglie di Crate; indi Menippo e Menedemo.

225° La Megarica, l'Eliaca, l'Eretriaca — Fra discepoli di Socrate che si diedero alle ricerche metafisiche a preferenza delle morali, Euclide da Megara (che nessuno vorrà scambiare col matematico, vissuto circa un secolo dopo, ai tempi di Tolomeo Lago) fondò la scuola Megarica, in sul cominciare del quarto secolo avanti l'era cristiana; e poco dopo Fedone, un di quelli che secondo narra Platone assistette Socrate fino agli ultimi istanti di vita, fondò la scuola Eliaca, in Elide sua patria, città del Peloponneso rinomata per la celebrazione dei giuochi Olimpici. Ad Euclide, nella scuola Megarica, successe Eubulide Milesio suo discepolo, ed a questi Clitomaco da Turio, Stilpone da Megara, indi Alessino, Apollonio Crono e Diodoro Crono. Nella Eliaca, tennero dietro a Fedone, Plistano, Anchipilo, Mosco, Asclepiade e Menedemo nativo di Eretria in Eubea, discepolo di Stilpone e capo degli Eretriaci, fiorito verso l'anno 350 avanti di Cristo, da non confondersi col filosofo cinico che porta lo stesso nome.

Dietro gl'incerti ragguagli che ne rimangono, sembra che le dette tre scuole, Megarica, Eliaca ed Eretriaca, si siano piuttosto distinte per le diverse loro sedi, che per positivo divario di dottrina. Imperoc-

chè l'elemento che predomina in esse, e sopratutto risalta fra Megaresi, è l'eleatismo modificato dallo spirito socratico. Di fatti Euclide colla sua scuola non ammetteva che un solo essere, e questo immutabile, il quale non può conoscersi coi sensi, ma unicamente col pensiero: essere oltre a cui non esiste altra cosa; ragione, intelligenza suprema, bene per eccellenza, Dio. Oltracciò, in quanto alla parte dialettica, Euclide rigettava gli argomenti di analogia, ed attaccava le prove non per le promesse, ma per le conclusioni, facendo uso così delle dimostrazioni indirette o per assurdo. Le sottigliezze logiche però non mancarono di degenerare in sofismi in Eubulide ed Alessino. Stilpone, il quale fioriva circa un secolo dopo la morte di Socrate, si distingue per avere insegnato, che le idee universali non hanno valore, sì perchè esse non si riferiscono ad alcuno oggetto in particolare, sì perchè dovendo essere eterne non possono trovare applicazione nel mondo sensibile: dottrina per la quale venne considerato come il primo dei nominali (136). Diodoro Crono di Jaso nella Caria, discepolo di Apollonio Crono e contemporaneo di Stilpone, ebbe rinomanza tanto per le sue ragioni colle quali si adoprava a dimostrare, che ogni cosa essendo collegata con ogni cosa, non vi ha nulla di possibile che non sia necessario altresì, quanto per avere aggiunto altri argomenti a quelli coi quali Zenone da Elea avea negato l'esistenza del moto in natura. Nulla poi di speciale si sa intorno a taluni altri filosofi Megaresi, come Brisone, Clinomaco ed Eufanto.

226° Platone — Il migliore interprete del metodo e dei pensieri di Socrate; quegli che doveasi impossessare dello spirito della sua riforma, e mostrarne l'immensa efficacia; lo scrittore di cui l'eleganza e la sublimità, l'erudizione e la scienza concorsero a formare un modello di bellezza artistica e di profondità filosofica, e che destinato era ad esercitare la più grande preponderanza di dottrina nei secoli posteriori; Platone dico, nacque in Egina, isola, nel terzo o quarto anno della Olimpiade ottantasettesima (430 o 429 avanti l'era volgare), da genitori appartenenti ad antiche e potenti famiglie di Atene, che vantavano per antenati un Codro e un Solone (1). Se la natura gli fu larga di doni, l'educazione contribuì a svilupparli, accompagnandolo con mae-

(1) Il suo vero nome fu quello di Aristocle, ma venne denominato Platone per l'ampiezza del suo petto e della sua fronte.

stra mano dal culto del bello nelle arti della poesia, della musica e della pittura, allo studio del vero nelle matematiche e nella filosofia, nella quale ultima iniziato venne da Cratilo seguace di Eraclito, finchè a venti anni fu accolto come alunno dal figliuolo di Sofronisco: maraviglioso incontro in cui era eguale fortuna per Platone l'avere un maestro come Socrate, e per Socrate il trovare un discepolo pari a Platone. Separatisi dopo dieci anni circa, per la morte del primo, la determinazione di Platone fu unica, il filosofare alla maniera socratica, sulla base di un sistema vasto ed armonico, in cui alla parte speculativa rispondeva la fisica e la morale. A tal fine ei cercò di conversare e di apprendere, portandosi ovunque gli veniva fatto di trovare uomini celebri ed antica sapienza. Uscito dal grande convegno dei socratici fattosi in Megara, rivide in Cirene quel geometra Teodoro che avea già conosciuto nell'Attica; consultò nell'Egitto le tradizioni sacerdotali; attinse nella Magna Grecia alle stesse fonti dei discepoli di Pitagora, ed osservò in Sicilia, dove si portò più volte, e leggi e costumi e forme di governi civili; sino a che ritiratosi in Atene, insegnando a numerosi discepoli, nel recinto ameno della sua prediletta Accademia (Ginnasio di Ero Academo), e intendendo a comporre le sue opere immortali, finì di vivere nel primo o secondo anno della Olimpiade centesimottava (348-47 avanti l'era volgare), in su l'ottantunesimo della età sua.

227° **Sua dottrina sulla conoscenza**—Fra tutte le circostanze esterne, quelle che più influirono sul carattere maestoso e solenne di Platone e della sua dottrina, fu l'abitudine del conversare in Egitto coi sacerdoti, e coi pitagorici in Italia. Indi pure quel velo misterioso che covre quasi ad ogni tratto in Platone una dottrina arcana, con l'arte di lasciare indecise le controversie, e talora non facendo nè meno intravedere l'intento ch'ei si propone, anzi non esprimendo mai formalmente la sua dottrina, sino ad occultare sè stesso costantemente, in mezzo alle dispute le quali vengono eseguite dai diversi interlocutori dei suoi dialoghi: espediente adoprato con maggiore accortezza, a quel che pare, dietro l'esempio della miseranda fine di Socrate. La quale arte, mentre sottrae ai profani, lascia però intravedere ad occhio esperto ed attento quel fondo di dottrina sulle parti più rilevanti della scienza, che constituisce il vero sistema di Platone. A comprendere il quale non basta Platone solo, nè lo stesso Sacrate; ma ci fa mestieri rimontare a Pitagora, la cui dottrina, passata per il crogiuolo socratico, ri-

fulge di più vivida luce, incentrata nella mente divina del grande Egi-nese. In questi come in Pitagora l'uno ed il vario sono i constitutivi dell'universo, per modo che il vario è subordinato all'uno, e può vedersene l'immagine nella mente dell'uomo. Se non che in Platone dal simbolismo pitagorico delle figure e dei numeri svolgesi la dottrina delle idee: dottrina che mentre forma il cardine del platonismo, presenta il punto di contatto e insieme il passaggio dalla teorica della conoscenza a quella degli esseri. Socratico nel metodo, Platone pria di farsi a interrogare la natura delle cose, scende nella profondità del suo pensiero, e in questo distingue tre facoltà: la sensibilità, l'intendimento, la ragione. La prima, destinata a ricevere le impressioni fuggevoli del mondo esterno, non offre alcuna cosa di stabile o di necessario, nè in sè stessa nè in quanto al termine cui si riferisce. È proprio dell'intendimento il distinguere e il riunire gli elementi sensibili, per modo da formarsi le nozioni degli oggetti. Ma la facoltà suprema che possiede i tipi di tutte le cose individuali; che è la sede di ciò che è immutabile, necessario ed universale, e che per nulla risente della instabilità del mondo sensibile, è la ragione. Questi tipi spirituali, intelligibili, puri, vennero da Platone contrassegnati col nome d'idee.

Due problemi si riferiscono a queste: l'uno risguarda la loro origine, l'altro il loro valore. Quanto al primo, osservò Platone nel Menone, che qualora lo spirito si volge alla indagine di qualche nuovo fatto, tuttochè non lo debba da prima conoscere, mentre è appunto la sua conoscenza quella ch'ei vuol conseguire; pure dee averne qualche indizio, o quasi vista anticipata, senza di che non potrebbe essere mai mosso a far ricerca di cosa incognita al tutto. Ora per dar ragione di questa previa conoscenza delle cose, ovvero di questo lume che le presenta in parte nell'atto che in parte le ignoriamo, Platone ammise che le idee formano un ordine trascendente di conoscenze, anteriore e superiore alla esperienza, ed hanno un'origine *a priori*, per cui le idee stesse furono da lui dette innate. Queste sono quelle le quali constituiscono il principio e il fondamento di ciò che propriamente merita il nome di scienza, ovvero di ogni conoscenza assoluta, necessaria, universale; a differenza di quelle conoscenze, che poggiando sulla esperienza, mancano di evidenza, di stabilità, di certezza, e non somministrano che mere opinioni.

Ma a sì fatto modo di risolvere la quistione della origine delle idee, si rannoda l'altra ricerca concernente il loro valore. Imperocchè se esse hanno caratteri opposti agli oggetti del mondo sensibile, se quindi non ponno essere ricavate, per niuna operazione dell'intelletto, da ciò che è mutabile e contingente; ne segue che non solo le idee tutte, attesa la loro natura necessaria e immutabile, offrano un passaggio all'idea di Dio, ma che esse siano una manifestazione della stessa realtà suprema, ovvero della causa ideatrice dell'universo, come quelle che hanno in essa una realtà oggettiva, essendo valute alla medesima di eterni modelli od esemplari nella formazione di tutte le cose. Ma oltre all'esistere come tipi nella mente nostra, e come archetipi in Dio, le idee sono state anche applicate come altrettante impronte nella materia bruta e passiva: perlochè esse giusta la mente platonica, hanno anche una realità oggettiva nel mondo visibile (semprechè questo si consideri subordinatamente ad una somma ragione), ed esistono in questo come forme che si riproducono nelle specie e nei generi della natura, quasi copie di eterni originali: dottrina che in opposizione a quella dei nominali ha preso posteriormente il nome di realismo (136).

228° Sua dottrina intorno agli esseri — A così fatta teoria della conoscenza si rannoda quella degli esseri. Intorno alla quale è da notare principalmente, che da Platone ammettevasi un ordine di cause seconde, condizionali, mutabili, da una parte, e dall'altra una causa assoluta, incondizionale, immutabile. La realtà di questa vien dimostrata dalla esistenza del contingente, e così provasi che vi è Dio, l'essere necessario, o ancora Ente per eccellenza. Ma in mezzo a questi due termini di opposta natura, ed a spiegare l'azione di Dio sulla materia inerte e passiva, e la formazione dell'universo, Platone credette necessario di ammettere l'anima del mondo, come un'attività intermedia la quale invade l'universo corporeo e produce i generi e le specie della natura. Tale è il platonico logo di cui la sostanza è Dio stesso, ma non già Dio qual era pria di manifestarsi nella formazione del mondo; sibene in quanto colla sua azione internandosi nella materia, si è manifestato attraverso delle forme generiche e specifiche della natura visibile, per risplendere con maggior luce nella ragione dell'uomo.

Figura compendiata dell'universo è l'uomo: imperocchè avvi in esso una parte materiale e mutabile, che è il suo involto mortale, ed un principio spirituale a cui appartiene la facoltà delle idee, manifesta-

zioni ed immagini della essenza divina. Ma come prodotto della unione fra queste due contrarie nature, Platone ammise nell'uomo stesso alcun che d'intermedio, partecipe dell'una e dell'altra, subbietto dei sentimenti, delle appetizioni e delle passioni, contrassegnandolo col nome di *timo*, la cui sede pose nel cuore.

Non è poi che una parte accessoria del sistema di Platone, il favoloso racconto ch'ei fa dello stato primitivo delle anime, le quali formate da Dio e partecipi dell'intuito del divino, vivevano negli astri; ma in pena del loro allontanamento dal bene, furono respinte, e incarcerate, secondochè meritavano, altre in corpi maschili, altre in femminili, altre in quelli di bruti. Al qual proposito mi piace di far notare, che la divina visione di cui, giusta la platonica favola, erano partecipi le anime nelle antiche loro sedi celesti, è stata conservata alle anime stesse sulla terra; e ciò non già per tradizionale diceria, ma in virtù di espresso pronunciato scientifico, che sta a capo di tutto il sapere, secondo la convinzione degli ontologisti (125 e 298). Stantechè, quanto a Platone, non insegnò egli già che si potesse da uomo conoscere Dio in sè stesso, ma solo nella sua immagine, la quale mostrasi a noi nel vero, così come nel bello, nell'armonico e in generale in tutte le idee che sono nella ragione, ma hanno per causa Dio. Per la qual cosa, giusta la dottrina platonica, le idee non elevano già alla intuitiva conoscenza dell'assoluto, ma in vece ci valgono per la formazione dell'idea suprema la quale rappresenta il principio di tutte le cose, e serve di fondamento a tutte le altre idee, dir voglio l'idea di Dio qual sommo prototipo dell'universo intellettuale e corporeo.

229° **Morale e politica di Platone** — Noi non ci tratterremo sulle idee di Platone relative alla fisica: parte che non offre alcuna originalità, meno quella che le viene dal complesso del sistema platonico, secondo il quale il mondo essendo materiale è contingente, e come tale ha avuto un principio ed è stato fatto da una causa attiva e razionale, cioè da Dio, a similitudine dell'eterno esemplare che ne avea in mente, quale artefice supremo dell'universo. La dottrina poi morale e politica, parte vitale del sistema platonico, risponde fedelmente alla sua metafisica, come può rilevarsi da questi sommi capi. La simiglianza dell'anima a Dio constituisce la virtù. Ma essendo Dio l'armonia stessa, la virtù è riposta nella giustizia, ovvero in quel governo dell'anima, nel quale ciascuna delle sue facoltà si esercita in modo analogo alla sua

essenza, ed armonicamente colle altre facoltà; di sorta che la ragione colla sua sapienza sovrasti agli affetti dell'animo, e questo col suo valore produca la temperanza negli istinti animali. In opposizione a ciò, quando questi la vincono sul valore, e giungono a deprimere la signoria della ragione, producono il disordine dell'anima, cioè l'ingiustizia.

Non altrimenti che negli individui, Platone vide negli stati tre sorte di facoltà e di condizioni sociali; quella del sovrano, quella del difensore, quella dell'operaio. La prima corrisponde alla ragione, ed essa negli stati composti a giustizia dee primeggiare; l'altra si riferisce al valore dell'animo, ed essa è destinata alla esecuzione degli ordini di quei che comandano; l'ultima, relativa ai desiderii fisici, è addetta alla soddisfazione dei bisogni materiali della società. Ma alla giustizia sottentra l'ingiustizia, ovvero la disarmonia dello stato, quando, per la decadenza dei cittadini, dalla monarchia ed aristocrazia vera, in cui la ragione predomina, si incorre sotto il dominio degli ambiziosi e dei ricchi, ovvero nella timocrazia ed oligarchia, e da ultimo nel dominio del popolo, ovvero nella democrazia e nell'anarchia.

Avvegna poi che la giustizia è un bene, e il bene, secondo la massima di Socrate, è inseparabile dall'utile, ne viene che solo il giusto è felice, e solo dalla giustizia nasce la prosperità degli stati. Quindi, ammesso che l'uomo tende sempre al bene, Platone trasse l'origine dell'ingiustizia da un cattivo modo di giudicar delle cose; e, dichiarata la colpa figlia della ignoranza, assimilò il colpevole al cattivo artista che opera il male meno per volontà che per difetto d'ingegno.

Per realizzare l'unità nello stato, e fare di esso quasi una sola famiglia, con estinguere le differenze tra ceti, e render miti i dominanti verso i dominati; Platone ricorse al progetto di quella comunità che tutti sanno, e che molti benignamente interpetrano con riferirla alle sole società guerriere. Ma Aristotile facevasi ad oppugnare un sistema così contrario alla natura dell'uomo, con dire: L'uomo ha due principii di sollecitudine e di amore, quali sono la proprietà e gli affetti: ma nella repubblica di Platone non vi ha luogo nè per l'uno nè per l'altro di tai sentimenti (1).

Certo, la filosofia ha progredito grandemente passando dall'antico al nuovo periodo della sua storia; ma tuttavia, nel decorso dei secoli po-

(1) *Polyt.* Lib. II, Cap. II.

steriori non è apparso lavoro filosofico il quale abbia superato le opere di Platone.

230° Prima Accademia—Nipote e continuatore delle dottrine di Platone nell'Accademia, fu Speusippo Ateniese, soppravvissuto ad esso nove anni incirca. Sottentrò a lui nell'opera dell'insegnamento un altro discepolo di Platone, Senocrate Calcedonio, che venne seguito da un gran numero di filosofi, fra i quali si distinsero Polemone e Crate, Ateniesi celebri per la loro virtù ed amicizia, e Crantore Solense. Questi proseguirono a filosofar sulle orme di Platone sino al cadere del terzo secolo avanti l'era volgare, e compongono l'antica Accademia. Ciò che vuolsi notare intorno ad essi è un certo ritorno alle formole di Pitagora tolte dalle matematiche: circostanza che risalta sopratutto in Senocrate, appo il quale la monade e la diade ripresero il luogo dello spirito e della materia; lo che se non annunzia progresso, conferma l'intimo legame fra sistemi dei più solenni ingegni dei quali l'antichità ci offre spettacolo.

Pria di parlare ora delle posteriori Accademie, ci richiamano le dottrine di Aristotile, non che di Epicuro e di Zenone.

231° Di Aristotile, e della sua dottrina sulla conoscenza opposta a quella di Platone—Come nel Cinosargo Aristippo, e Platone nell'Accademia, Aristotile (nato in Stagira sui confini della Macedonia e della Tracia, nel primo anno della novantanovesima Olimpiade, 384 avanti la nascita di Cristo) fondò nel Liceo, altro edifizio di Atene, una scuola che fu chiamata Peripatetica, da che soleva egli in essa filosofare non dalla bigoncia, come soleasi, ma passeggiando in mezzo ai discepoli. Investigatore infaticabile, d'ingegno straordinariamente acuto ed egualmente presto così alle astrattezze che alle particolarità, Aristotile assistette Platone per ben venti anni, nell'atto che meditava contro la di lui dottrina quella rigorosa opposizione, che è poi servita in tutti i secoli a trattenere la filosofia dal volgersi decisamente verso l'idealismo. Il cardine della filosofia di Platone era stato la teoria delle idee: la teoria delle idee fu fatta segno principale della critica di Aristotile. Come, diceva questi, se le idee sono nate con noi, saremmo privi per sì lunga pezza del lume che esse dovriano spandere sulla conoscenza delle cose? Come possederemmo l'idea di una cosa, prima di averla appresa? E non vi sariano altronde diversi esemplari per un oggetto medesimo, poichè lo stesso oggetto può essere collocato sotto le categorie di più

generi? Quali prove poi per trarre da un ordine superiore, quasi da misteriosa sorgente, il capitale di ogni sapere? Non vi ha egli in ciò della poesia più che della scienza? Si consulti in vece l'esperienza, si vedrà come puossi da questa ricavar la origine di tutte le idee. Le sensazioni ne apprestano la materia; l'intelletto agente le sveste delle circostanze accidentali, e ne forma le nozioni generali, intelligibili, pure, l'intelletto passivo le riceve e conserva. Così nulla vi ha d'innato in mente nostra, ma tutto è acquisito. Del resto fu notato nella seconda Parte che i sistemi di Platone e Aristotile anzichè essere ostili si completano a vicenda (139).

Ciò premesso, sforziamoci di ridurre in breve quadro i tratti più rilevanti del sistema aristotelico. E in prima, per formarsi un'idea della filosofia secondo Aristotile, devesi con lui cominciare dal distinguere l'esperienza dalla scienza; l'una che si arresta ai fatti, l'altra che ne investiga il come e il perchè. Tutte le scienze poi hanno degli oggetti e dei principii proprii. Ma se è possibile di sottomettere queste discipline a un esame, uopo è andar oltre ai detti oggetti e principii (come quelli che formano parte delle medesime), e quindi sospingere le ricerche su quegli elementi che sono supposti in comune da tutti gli oggetti, e su quei principii supremi ed universali che signoreggiano lo scibile intero. La scienza che si addentra in sì fatte indagini è la filosofia: deffinizione la quale nel fondo non è diversa da quella di Platone. Maestro e discepolo cercano del pari le ragioni ultime della conoscenza e degli esseri; solo il primo si colloca nell'altezza dell'ordine ideale, e scende ai fatti speciali e concreti; l'altro comincia da questi, e per via di analisi si apre la strada alle nozioni astratte e ai principii.

Gli elementi primi della conoscenza, i quali hanno nel tempo stesso un valore negli oggetti donde il pensiero li attinge, e che formano eziandio il sostrato di ogni linguaggio, vennero da Aristotile nominati categorie. Queste, al numero di dieci, sono la sostanza, la quantità, la qualità, il rapporto, il luogo, il tempo, la situazione, il possesso, l'azione, la passione (88). Fra tali elementi semplici da una parte, e le nozioni degl'individui dall'altra, corrono le idee intermedie di genere, di specie, di differenza, di proprio e di accidente. Queste però offrono una classificazione logica, che da Canada era stata impropriamente confusa colla classificazione ontologica (196). Aristotile distingue tal doppio modo di

risguardare le idee; e da ciò la differenza tra *predicabili* e *predicamenti* rimasta nei logici posteriori.

Oltre alle conoscenze immediate le quali sono evidenti per sè stesse, vi ha le conoscenze mediate, cioè quelle che derivano da conoscenze anteriori. Ma non potendo esservi una serie infinita di deduzioni, è giuocoforza arrestarsi a dei primi principii, i quali stanno da sè, e sono chiari per propria evidenza. Quando si pretendesse in effetti aver la dimostrazione di ogni cosa, le scienze non sariano più possibili come quelle che mancherebbero di principii primi.

Doppia poi è la natura dei primi dati dello scibile: alcuni son contingenti, e nascono dalle percezioni sensibili; altri son necessarii, e vengono conosciuti dal solo intelletto. Fra tutti i principii necessarii, razionali, puri, supremo è quello di contraddizione.

Il mezzo di ottenere conoscenze mediate è il ragionamento, ma questo è di due sorti: l'uno induttivo parte dalle idee inferiori, ed attribuisce ciò che ad esse conviene ad un' idea superiore; l'altro dimostrativo, tenendo ordine opposto, attribuisce alle idee inferiori ciò che ha trovato in un'idea superiore. Il primo prende anche semplicemente nome d'induzione, l'altro di sillogismo. Ambo rannodansi ad un'anterior conoscenza; ma il sillogismo parte da principii generali, l'induzione perviene al generale mediante il particolare già conosciuto (45). Ancora, il generale da cui comincia il sollogismo, è più noto in quanto a sè; il particolare per contra da cui piglia le mosse l'induzione, è più noto in quanto a noi; chiamandosi da Aristotile più noto in quanto a noi ciò che è più prossimo alle sensazioni, e più noto in quanto a sè ciò che meno alle sensazioni è vicino (58).

La parte istrumentale della filosofia è quella che ha per oggetto lo studio dei metodi, cioè l'uso dell' istrumento conoscitivo che è l'intelligenza dell'uomo. Il lavoro principale della logica consiste quindi nell'arte di formare le proposizioni, e nello studio delle leggi dei sillogismi: cose in cui non si può prescindere dal determinare il valore dei vocaboli, e quindi dall' occuparsi di quell' analisi del linguaggio che è proprio della grammatica generale. Senza presumere che questa parte della filosofia di Aristotile sia per ogni verso perfetta, devesi convenire però che nulla vi ha in essa che non sia fornito di somma evidenza, a segno che la logica formale, vera statistica del pensiero, è rimasta quale venne da lui stabilita, monumento vasto e non perituro del greco sapere.

232° Sua dottrina degli esseri—L'essere, oltre al denotare una nozione dello spirito, esprime altresì ciò che ha una reale esistenza. Nulla può dirsi poi che esista realmente, se non le sostanze individuali, chiamate anche da Aristotile sostanze prime, le quali esistono per sè stesse, a differenza dei generi e delle specie, da lui nominate sostanze seconde, poichè non dinotano che le proprietà delle prime. Indi ei distingue nelle sostanze individuali due cose; la materia e la forma: l'una identica in tutti gli esseri del mondo sensibile, indeterminata o passiva; l'altra diversa secondo le diverse cose, attiva, e causa della loro determinazione. Dalla unione di tali due cose nascono gli oggetti concreti; non altrimenti che un'opera di arte qual'è ad esempio una statua, risulta dalla materia come il bronzo od il marmo, e dalla forma che ad essa imprime l'artefice. In conformità di tale dottrina insegnò poi l'anima essere la forma del corpo, nutritiva nelle piante, sensitiva negli animali, razionale pure nell'uomo; in tutti i casi principio di vita e di moto, o come egli nomolla, *entelechia*. Molti, dietro Plutarco (1), hanno notata l'analogia che passa tre le forme di Aristotile e le idee di Platone, come quelle che servono egualmente a spiegare la determinata natura delle opere della divinità. Se non che per Platone le idee hanno una esistenza separata ed anteriore agli oggetti, laddove le forme di Aristotile non esistono che in questi, e solo vengono divisamente apprese mercè di una posteriore operazione dell'intelletto.

Ma oltre ai mentovati principii, gli esseri del mondo sensibile suppongono dall'altra parte l'esistenza delle cagioni. Vero è che in qualche luogo Aristotile chiama cause anche la materia e la forma (2), ma ciò in largo senso; chè a parlar proprio le cause sono di due sorti, l'efficiente e la finale. Insegnò poi la causa essere anteriore all'effetto nell'ordine della natura, se non sempre in quello del tempo. La vera causa essere l'efficiente, poichè la finale non esiste che nella intenzione dell'agente lungi dall'avere una esistenza a parte: nella serie delle cause efficienti esservene alcuna la quale è prossima all'effetto, ed alcun'altra che è la più remota: questa, la quale è vera cagione, poichè agisce per virtù propria, essere anche universale, come quella da cui tutto dipende; l'altra essere particolare. Designando Aristotile col nome di

(1) V. *De Plac. Phil.* Lib. I, Cap. X.
(2) V. *Physicor.* Lib. II, Cap. VII.

movimento ogni effetto o mutazione prodotta da qualche causa, viene nella illazione che deve esistere un primo motore, il quale senza pur essere in moto, opera movendo colla ragione e in virtù del pensiero. Questo supremo motore è l'essere assoluto e necessario, il quale è a sè stesso unico oggetto del proprio pensiero; quegli che ha disposto l'universo per guisa che tutto in esso si riferisse, comechè in vario modo, a un medesimo intento.

Quella parte della filosofia, la quale versa sui primi principii e sulle cause prime è la Metafisica (1).

233° Morale e politica secondo Aristotile — Fu intorno alla fisica gran merito di Aristotile quello di aver combattuto molte ipotesi anteriori, elevate sopratutto dagli eleatici. Però avendo voluto procedere per via di nozioni astratte, non potè egli evitare di incorrere nel vizio stesso. Laonde la sua fisica, sfornita della base della esperienza, non è la scienza dei fatti, ma una serie di applicazioni di pochi pronunciati gratuiti, come questi ad esempio, che la natura agisce sempre per un fine, che essa aborrisce dal vacuo, che i principii delle cose siano contrarii, e tutto nasca dalla materia dalla forma e dalla privazione, che nel cielo astronomico le sfere inferiori siano mosse dalle superiori, che il moto sia più perfetto per quanto è più lontano dal centro, e così via.

Ma ben altro giudizio dee farsi della maggior parte di sue dottrine morali, ed eccone in riassunto i principii. L'uomo tende al bene, ma questo o è apparente e transitorio, o reale e durevole; in rapporto al primo la tendenza è sensibile, in rapporto all'altro è razionale. Il diletto causato in noi dal bene razionale, costituisce la felicità, cioè la vita ed attività dello spirito nella sua massima perfezione. Tuttavolta non sono stranieri alla felicità i beni personali, relativi o al corpo o all'anima o all'esterna condizione.

(1) Questo titolo però non deve essere attribuito ad Aristotile, il quale alle ricerche che versano sulle cause e sui principii primi diede il nome di πρώτη φιλοσοφία, o anche solo di σοφία. Fu Andronico di Rodi, vissuto ai tempi di Cicerone (tre secoli dopo Aristotile), quegli che dispose insieme col grammatico Tirannione le dissertazioni che formano il contenuto dei quattordici libri di Metafisica, dando loro il detto titolo perchè trattano di argomento più elevato della fisica. Alessandro di Afrodisia spiega il titolo stesso, scrivendo: *Scientia quam quaerimus Metaphysica inscribitur, quoniam posterior est quoad nos naturali doctrina, et quia primarum nobilissimarumque rerum est contemplatrix* (*Comment. in Arist. primam philos.* Venezia 1561, p. 54).

L'uomo è libero, cioè tale da non agire in forza di costringimento. Dalla libertà la virtù, la quale o è teoretica o pratica. La teoretica è riposta nella scienza, ed è la più nobile; la pratica consiste nella prontezza guidata in modo da tenere il mezzo fra gli estremi, come fra l'orgoglio e la bassezza, fra l'avarizia e la prodigalità. A tale differenza corrisponde l'altra fra l'intelletto teoretico ed il pratico (1). Vogliönsi poi noverare come virtù pratiche in particolare la fortezza, la giustizia, la temperanza, la liberalità, la prudenza ed altre cotali. Ma Aristotile avvedendosi che il fondamento di tutto ciò sta nella educazione e nelle buone leggi, rivolge i suoi studii alla famiglia e allo stato. Passa indi a rassegna le principali forme di governo, le loro combinazioni, e le corruzioni a cui vanno soggette. Parla dei poteri sociali, ed applica le sue teorie alle costituzioni dei diversi paesi, sino a cercare le cause delle rivoluzioni in essi avvenute.

E basti questo cenno a mostrare qual'epoca per la filosofia fu quella in cui a Socrate succedeva Platone, ed a Platone Aristotile.

234° Peripatetici antichi—Morto quest'ultimo nell'anno 322 avanti Cristo, assunse il carico dell'insegnamento nel Liceo Teofrasto da Lesbo, a ciò prescelto dal suo maestro medesimo. Il quale ufficio dissimpegnato da lui sino ad età assai inoltrata, continuato poi venne da Stratone da Lampsaco discepolo suo. Questi con Eudemo da Rodi, Aristosseno da Taranto, Dicearco da Messina, e il famoso oratore Demetrio da Falero, che governò con saggezza Atene per dieci anni e concorse a formare la biblioteca di Alessandria, compongono la schiera più eletta degli antichi peripatetici.

La tendenza di Teofrasto era per gli studii di storia naturale incitato a ciò dall'esempio dei preziosi libri di Aristotile sugli animali. Quindi ei compose molte opere intorno alle piante; ma ciò nondimeno si addisse anche di proposito alle ricerche filosofiche, massime ad oggetto di meglio determinare in più di un punto le dottrine del suo maestro. Tanto si osserva allorchè egli contro Aristotile che insegnava, non darsi movimenti nell'anima, ma solo energie; imprese a mostrare esservi nell'anima dei movimenti, e questi dividersi in corporei (diversi però da quelli che hanno luogo nello spazio), ed in incorporei; noverando tra primi l'istinto, il desiderio, l'irascibilità, e tra secondi il giudizio e la

(1) *Metaph.* VI, 1.

conoscenza. Pure se Teofrasto non intendeva parlare che del passaggio dalla potenza all'atto, ei non faceva in ciò che seguire lo stile dello stesso Aristotile, comprendendo sotto nome di movimento tutte le trasformazioni che derivano dalla forza ed energia dell'anima.

Nulla può dirsi intorno ad Eudemo, altro discepolo aristotelico, se non ch'ei restò fedele espositore della dottrina del suo maestro. Ma molto si distinsero per le loro teoriche intorno alla natura dell'anima, Aristosseno e Dicearco, anch'essi discepoli dello Stagirita. Avvegnachè il primo pensava, che in quel modo in cui l'armonia musicale deriva dai rapporti fra diversi toni, così pure l'anima è il risultato dei rapporti armonici fra le diverse parti del corpo. L'altro poi insegnava espressamente, non essere l'anima alcuna cosa sustanziale, ma solo l'effetto dell'organismo corporeo. Seguendo le orme dei quali, Stratone dopo di aver fatto consistere l'esercizio del pensiero nelle sensazioni, si oppose eziandio alla dottrina di Aristotile sulla causa prima, con rifiutare ogni ordine al mondo, e qualsisia parte d'intelligenza nella formazione di esso. Successero a lui Licone, Aristone da Ceo, Critolao ed altri oscuri peripatetici, i quali par che si fossero occupati esclusivamente di filosofia morale, comechè in maniera ben diversa da quella in cui l'intendeva Aristotile.

Nel tratto posteriore fu sventura pel gran maestro la stessa stima della sua dottrina, congiunta alla concisione del dettato; poichè queste due cause valsero a formare degli aristotelici piuttosto una classe di commentatori che di filosofi.

235° Epicuro e sua dottrina pratica—Ora ci richiamano due scuole opposte fra loro, comechè socratiche amendue sotto il rapporto dell'indirizzo pratico; voglio dire quelle di Epicuro e di Zenone: espressione l'una della decadenza e corruzione dei tempi, l'altra sforzo per reintegrare la purezza e severità degli antichi costumi.

Epicuro figliuolo di Neocle, nato in Gargetto borgo di Atene, nell'anno 342 (terzo della Olimpiade centesimanona), dopo di avere assai di buon'ora studiato Democrito, ed insegnato filosofia in Mitilene ed in Lampsaco, si fissò in Atene, intorno al suo trentesimosesto anno di vita, fondando scuola in una dimora circondata da orti che colà possedeva, e dove insegnò sino alla sua morte che avvenne nell'anno settantunesimo della età sua (secondo della Olimpiade centoventisettesima). Nemico delle speculazioni, si rivolse egli ad un intento tutto pratico,

quello cioè di studiare il miglior modo di godere della vita. E se conservò l'anteriore divisione della filosofia in logica, fisica e morale, considerò la prima come un istrumento per le altre due, e la seconda come un mezzo per l'ultima, in quantochè la fisica serva per affrancar l'anima dai timori che nascono in forza delle opinioni circa la morte, le meteore ed altri naturali fenomeni; i quali timori conturbano per avventura la serenità della mente. Così dunque ei si rinserrò principalmente nella parte pratica, che è quella da cui apprendiamo come si possa da noi pervenire alla felicità.

Per lui le sensazioni, le quali derivano dalle impressioni e son comuni agli uomini ed ai bruti, si dividono in piacevoli o dolorose, secondo che sono o consentanee o avverse alla costoro natura. Da esse vengono mossi i desiderii e le avversioni, onde nelle medesime si dee riporre il criterio di ciò che è da eleggere o da rifiutare.

Il bene consiste nei piaceri; ma questi non sono tutti positivi come si insegnava da Aristippo, con una dottrina la quale pur troppo legittimava l'intemperanza. Sì bene vi ha dei piaceri negativi, i quali nascono dalla semplice mancanza di molestie, ed essi sono i migliori. Negò quindi Epicuro lo stato medio d'indifferenza, riconosciuto dai Cirenaici, e ciò perchè uscendosi dal dolore si incontra appunto il piacere della sua privazione. Analogamente a ciò ripose poi il bene sommo nella completa esenzione di ogni molestia, e nella perfetta quiete dell'anima. A raggiungere però tale stato richiedesi accortezza nell'anteporre i desiderii naturali agli artificiali, e fra primi i necessarii ai superflui. In ciò sta la sapienza che è la principale virtù, a cui fanno corona la fortezza, la giustizia e la temperanza, tutti mezzi per la felicità. Disse poi essere giusto tutto quello che è utile, e per tale riflesso diede somma importanza all'amicizia, considerando di quanto soccorso e di quanto sollievo può nelle occorrenze essere all'uomo un fido amico. Insegnò finalmente il saggio solo essere appieno felice, poichè egli niun rimprovero può a sè fare intorno al passato, e da niun timore può essere conturbato incirca il tratto futuro.

236° Sua dottrina intorno alla natura ed origine delle cose—Sulla natura ed origine delle cose, la dottrina di Epicuro fu la stessa, meno pochi punti di divergenza, che quella di Democrito. Imperocchè non fece egli se non riprodurre le ipotesi del sistema atomistico della scuola fisica di Elea, vuoi per la facilità che trovava in una dottrina tutta fog-

giata per mera forza d'immaginazione, vuoi perchè la scorgeva idonea a rassicurare gli animi dal timore di qualsivoglia causa soprannaturale: oggetto per lo quale, secondo lui, la fisica si rannoda alla morale. Ammise perciò nel seno del vacuo infinito ed eterno, eterni ed infiniti atomi, agitati da un moto essenziale ad essi. Salvo che sì fatto moto non è perpendicolare, siccome si volea da Democrito, ma leggermente obbliquo: chè in altro caso, gli atomi serbando sempre la stessa distanza fra loro, non avrebbero mai potuto insieme incontrarsi per produrre alcun corpo e l'universo corporeo. Imperò ei riconobbe negli atomi una interna forza, la quale facesse deviarli, comechè insensibilmente, da quella linea retta a cui li spinge la loro gravità. E in simile interna anzi casual forza, in cui si trova il carattere proprio dell'atomismo di Epicuro, credette questi di scorgere l'addentellato tra la contingenza dei fenomeni e la libertà dei voleri, quasi una doppia serie di fatti provenienti da una fonte medesima. Quindi insegnò tutto essere materiale, ma la materia non essere divisibile all'infinito, come quella che riconosce i suoi primi, immutabili ed indivisibili componenti negli atomi. Questi perciò, secondo Epicuro, urtandosi e respingendosi, ed eseguendo movimenti vorticosi e irregolari, concorrono a produrre quelle combinazioni, le quali constituiscono i corpi visibili e i mondi. E avvegna che infinito è il numero degli atomi, una infinità di mondi è possibile, in cui si racchiudono le forme più svariate. Il caso ha fatto che fra tutte le forme possibili, avesse avuto luogo quella che di presente nell'universo si osserva. Attribuì poi umana figura agli Dei, ma nell'istesso tempo, negando ad essi solidità di membra, li esentò dagli umani bisogni; ed a non menomare la loro felicità, volle che delle cose dei mortali niuna cura prendessero, ma esenti da ogni pensiero ed in perfetto riposo eternamente beata la loro vita menassero.

Se nella filosofia di Epicuro la fisica serviva di mezzo alla morale, istrumento comune di entrambe era la logica, la quale a cagione delle regole che conteneva veniva denominata canonica. Secondo questa adunque i sensi sono l'unico criterio del vero: essi non ingannano mai, poichè non fanno che ricevere le impressioni senza profferire giudizio. La verità o falsità non cade che sulle opinioni, le quali si formano dietro le sensazioni avute. Quando, ad esempio, una torre quadrata, per causa della lontananza, si fa vedere rotonda, l'errore non trovasi nella sensazione ricevuta, ma sì nel giudizio col quale affermiamo che esiste al di

fuori un rotondo edifizio. Ma oltre alle sensazioni, Epicuro ammetteva le rappresentazioni, come altre sorgenti di verità. Esse poi consistono nel sovvenire lasciato in noi da molte sensazioni, onde si formano le idee dei generi e delle specie, le quali sono vere non altrimenti che le sensazioni, per essere appunto il prodotto delle medesime. Su queste basi si aggirano i facili precetti o canoni, che Epicuro proponeva in rimpiazzo delle elucubrate dottrine di Aristotile intorno alla logica. E in tai modi provvedeva egli ad assicurare per lungo tempo il successo della sua filosofia nelle classi più agiate e leggiere di una lussosa civiltà.

237° Zenone e Stoici antichi—Ma di fronte all'epicureismo e in opposizione alla dottrina del godimento, dal seno stesso di una società corrotta una voce si fè sentire, austera, alta, inflessibile, e fu quella di Zenone strenuo propugnatore della virtù. Nacque egli in Cizio, piccola città di Cipro. Gli anni di sua nascita e di sua morte ponno essere con probabilità fissati nel 340 e nel 264 avanti l'era volgare. Tardi, dagl'infortunii sofferti nella mercatura, cercò un ricovero nella filosofia. Molti ripetono il carattere delle sue dottrine morali, dall'avere egli avuto a maestro Crate, filosofo cinico; tanto più che non potendo Zenone sovvenire alle sue strettezze, giovavagli il coonestarle col genere di vita che dalla scuola di Antistene si professava. Ma di rincontro richiamiamo, come il cinismo sotto la ruvida apparenza del disinteresse cercava il godimento, mentrechè Zenone in contraposto di esso e in cima a ogni cosa ponea la virtù. Si fissò in Atene, dove nel Portico screziato (ποικίλη στοά) fondò una scuola che prese da ciò il nome di Stoica: scuola da cui tanti uomini doveano uscire, insigni per integrità ed indipendenza di animo, e che dovea portare al suo apogeo la scienza della virtù, nella stessa guisa in cui Platone e Aristotile aveano già sospinto al suo massimo grado la virtù della scienza.

Tra discepoli di Zenone si distinsero Atenodoro, il quale dalle opere del suo maestro riscccò molti passi che ferivano le leggi e le scienze; Aristone da Chio, che soppresse tutte le parti della filosofia meno la morale; il cartaginese Erillo, a cui Cicerone fece rimprovero di aver dato soverchio peso alla influenza dei beni esterni sulla felicità; Cleante da Asso nella Troade, che succeduto essendo all'insegnamento di Zenone nel portico non si dipartì dalla di lui dottrina, ma crebbe il credito di essa mediante i suoi modi savii ed onesti; e finalmente Crisippo

da Soli, reputato così per la sua perspicacia che per lo numero delle opere, il quale ridusse a sistema la dottrina stoica per modo che i suoi successori Diogene da Babilonia ed Antipatro da Tarso non ebbero ad aggiungervi altro.

238° Principali dottrine della scuola Stoica — Intorno alla importanza che la logica ha per la filosofia, la scuola stoica si discostò anch'essa dal modo classico di pensare di Platone e Aristotile, uniformandosi più alla maniera di veder di Epicuro, in comune col quale diede ad essa un posto secondario (1). E ritrasse del pari più del sensismo che del razionalismo nell'altro argomento di maggior rilievo, relativo alla natura ed origine della conoscenza. Imperocchè, secondo un modo figurato di esprimersi proprio di simile scuola, l'anima nella sua condizione primaria è quale una tavola destinata a ricevere dei caratteri, ma non ancora vergata da alcuna scrittura. La rappresentazione degli oggetti veniva poi mostrata colla palma distesa della mano; la comprensione dall'atto del contrarre le dita e ripiegarle su di sè stesse; la persuasione dal pugno chiuso; e finalmente l'intimo e ragionato convincimento dal comprimere colla sinistra il pugno destro: immagini per altro dalle quali traspare e risalta la spontanea attività del principio pensante, nell'atto stesso in cui viene eliminato ogni ordine d'idee a priori. Quindi il criterio del vero riposto nella evidenza empirica, la quale si ha nel rapporto tra la forza interiore dell'anima, e l'oggetto che produce in noi l'impressione sensibile.

Quanto all'universo, la scuola stoica lo concepì risultante di due parti intimamente legate: l'una materiale, passiva e sfornita di qualità; l'altra attiva, principio di tutte le forme, e spirituale quantunque corporea, poichè di natura o eterea, o ignea, o pari a soffio vitale. Questo principio è Dio, forza animatrice, natura generale, ragione del mondo, di cui il cielo e la terra constituiscono la parte materiale e visibile, e che imprime in tutti i corpi le loro forme determinate. I due principii, Dio e mondo, mantenuti distinti da Pitagora, da Platone e da Aristotile, furono così uniti da Zenone. I primi cercarono di spiegare la formazione del mondo, partendo dall'analogia delle operazioni della mente umana; l'ultimo trasportò la vita dell'uomo in quella dell'universo, ed animato il gran tutto riconobbe in esso la divinità.

(1) V. Ritter, *Hist. de la Phil.* Prem. Part. Tom. III, Liv. XI, Ch. II, p. 434.

Quella stessa ragione del mondo, la quale è legge fatale per la natura, è per la libera attività dell'uomo legge morale. Poni questa libera attività in armonia colla ragione che è nella natura e in noi stessi, avrai la virtù. Aggiungi che una vita in armonia colla natura e con sè stessa è pure vita felice, avrai che la virtù non è diversa dalla felicità, che nella virtù sta il solo bene e nel vizio l'unico male, e che tutto ciò che trovasi nel mezzo di essi è indifferente. Ad aver la virtù si richiede poi rettezza di giudizio intorno al bene e al male morale, e quella signoria di noi stessi la quale comprende sotto di sè la fermezza e l'astinenza, espresse da Epitteto col noto detto «sopporta e ritienti». E debbonsi nella virtù stessa distinguere, comechè fosse unica in sè, la prudenza, la temperanza, la fortezza e la giustizia.

Oltre alle azioni vi ha le cose, e queste ad onta che non fossero nè buone nè cattive, pure possono avere o no taluni pregi, per cui si ripartiscono in accettevoli e in rifiutabili, e le prime in preferite e in posposte. Quindi in rapporto alle cose le azioni dividonsi in convenienti e sconvenienti, e le prime in convenienti del tutto o in meramente utili.

L'uomo savio è il solo felice, poichè egli basta a sè stesso, ed è libero dai piaceri e dai dolori, non perchè non li risente, ma sì perchè non si fa signoreggiare da essi. Egli solo è forte, grande, dovizioso, pio, socievole, giusto. Egli ama la vita, ma questa non essendo nè virtù nè vizio, è pur una di quelle cose che si dee da lui conservare, ma che nelle occasioni può anche rifiutarsi, come quando la patria o l'amicizia ne richieggono il sacrifizio, o i mali che la circondano la rendono insopportabile.

239° Scetticismo di Pirrone e della seconda Accademia — Ma nel tempo stesso in cui la filosofia più fioriva, educavasi il tarlo che dovea roderne il seno, intendo lo scetticismo, ruinoso per sè poichè vera reazione contro il sapere, ruinoso anche più perchè richiama l'eccesso opposto del dogmaticismo, che è quello propriamente per opera del quale la filosofia non solo decade, ma precipita e muore come già nel periodo antico avvenne, sì che ognuno deesi adoprare perchè non si abbia la stessa cosa ad avverare di nuovo.

Lo scetticismo, comechè da alcuni ripetuto fosse da Metrodoro discepolo di Democrito, e da Anassarco seguace di Metrodoro, e ad onta che riconoscesse i suoi precedenti nel secolo dei sofisti, i quali distruggevano il valore del vero con sostenere che tutto può essere dimostrato tale;

deve per comune parere la sua certa origine a Pirrone da Elide (376-288 avanti Cristo), ed al suo amico e discepolo Timone da Flio in Acaja.

In Pirrone, la moderazione del carattere giova a spiegare il filosofo. Lontano egli dal volersi fare autore di alcun sistema, ricusò decisamente le ipotesi di Platone sulla natura della conoscenza, e si volse a dichiarare l'insufficienza dell'empirismo. Però arrestossi nel dubbio; ma questo non fu più quello di Socrate, mezzo e incentivo allo scovrimento del vero: bensì un dubbio che segnava lo stato di termine in cui lo spirito, nelle condizioni almeno in cui la scienza versavasi ancora, era costretto a rimanere. Secondo ogni probabilità furono opera sua le dieci epoche, ovvero motivi che valgono a trattenere l'assenso, dei quali ci è rimasta la dettagliata esposizione di Sesto soprannomato l'Empirico. Tali epoche sono addette a mostrare, e in effetti mostrano, che la verità non puossi avere dai sensi, per ragioni tratte parte dal soggetto, parte dall'oggetto, parte dall'uno e dall'altro insieme. Ma stante che con ciò intese Pirrone, non a precludere ogni via di sapere, ma piuttosto a far la critica dei sistemi più celebri dei tempi suoi; si scorge come lo scetticismo pirronico, senza negare che il vero si possa conoscere, vuole solo che non siasi conosciuto per anche: laonde gli scettici, secondo dice lo stesso Sesto, sono quelli propriamente i quali nè presumono di aver raggiunto il vero, nè negano di potersi raggiungere, ma persistono nel ricercarlo.

Potcasi dare al detto dubbio vero un carattere non più relativo ma assoluto, e ciò venne fatto dall'Accademia nuova, che vanta per suo autore Arcesila da Pritane città dell'Eolide (316-241 prima di Cristo), cui tennero dietro Lacide, Telecle ed Evandro suoi discepoli, e il successore di Evandro Egesino o Egesila. I dati che ci avanzano rilevano in Arcesila quello scetticismo perfetto il quale nega la certezza di ogni conoscenza sia empirica sia razionale, e dichiara non pure occulta la natura delle cose, ma fiacchi ed inetti i nostri mezzi a raggiungerla, sino a non poter nè anche esser sicuri di ciò che Socrate presumea di sapere, cioè di nulla sapere. Quanto alla vita pratica, molti precetti a lui si attribuiscono, i quali mostrano i nuovi accademici diversi dai pirronici nello ammettere tra il bene e il male una differenza di natura e non di consuetudine, morale cioè e non meramente legale: nobile contraddizione per la quale Arcesila si ravvicinava alla scuola stoica, nell'atto delle maggiori dispute intorno al criterio del vero.

240° Terza Accademia, ed ulteriori vicende della filosofia greca— Così le cose durarono nell'Accademia nuova sino a Carneade da Cirene (214-129 avanti Cristo), famoso per la forza e per le grazie della sua eloquenza, la quale a lui valse l'onore di essere a parte dell'ambasceria che gli Ateniesi inviarono in Roma a proposito della distruzione di Oropo: in Roma dove i suoi discorsi in favore e contro della giustizia tanto entusiasmo eccitarono nella gioventù, e tanto sdegno in Catone il maggiore, che il Senato, insistendo quest'ultimo, rinviò quei messi prestamente, acciò la virtù romana non avesse pei dubbii di Carneade a restare scossa e contaminata. Sostenne adunque egli essere impossibile di trovare alcun criterio del vero, come quello che non può essere fornito nè dai sensi i quali non vanno oltre all'apparenza delle cose, nè dalla ragione che pur dai sensi dipende in quanto riceve da essi il suo capitale: ridursi ogni valore di conoscenza a quello solo della verisimiglianza; imperocchè ogni rappresentazione ha due rapporti, l'uno coll'oggetto, col soggetto l'altro. E siccome Carneade pensava nulla potersi affermare sull'accordo tra le rappresentazioni e gli oggetti rappresentati, limitavasi perciò a riconoscere una verisimiglianza maggiore o minore, a misura che le rappresentazioni riscuotono più o meno l'assenso dell'anima, sia per la loro vivezza e precisione, sia per l'accordo in cui sono con altre percezioni, quasi rendendosi mutua testimonianza. Chi poi consideri come tutto ciò serviva per aver più libera la parola, sciolta degl'inflessibili legami del vero, e più feconda la vena degli argomenti nel campo della oratoria; non può farsi a meno di scorgere negli accademici di Carneade i sofisti redivivi dopo di Socrate, e con essi il declinar delle scuole socratiche, e la corruzione della greca filosofia: corruzione che segna già la chiusura per la seconda epoca del periodo antico della presente storia. Le cose in effetti non migliorarono per opera di Clitomaco e Carmide, i quali si mantennero strettamente fedeli al loro maestro Carneade, nell'atto che a questo pure si avvicinavano gli stoici Panezio da Rodi, discepolo e successore di Antipatro, e Posidonio da Apamea discepolo di Panezio, che con Zenone e Carneade cercò porre in accordo anche Platone e Aristotile. A cagione poi della dottrina della probabilità, si ravvisò quasi generalmente in Carneade il capo di una terza Accademia, rispetto alla quale quella di Arcesila prese il nome di media.

Cominciava l'ultimo secolo avanti Cristo, e crescendo lo spirito di

transazione fra l'accademia ed il portico, il genio della originalità per cui la greca filosofia avea poggiato sì alto spegnevasi, la forza del convincimento, e con essa ogni penetrazione e profondità di mente mancava. Le scuole filosofiche uscendo da Atene per ogni dove si trapiantavano; ma nell'istesso tempo che crescevano in numero, per l'inferiorità dei loro capi nella oscurità si perdevano. Di rincontro agli stoici Panezio e Posinodio, si distinsero nell'accademia Filone da Larissa (f. 100 av. C.) discepolo di Clitomaco, e l'Ascalonese Antioco (69 av. C.) scolaro di Filone. Ambo si adoprarono a rimettere in vigore la filosofia di Platone, l'uno cercando di conciliarlo colla seconda Accademia, l'altro colla scuola stoica, perlochè venne anche quegli considerato come fondatore di una quarta, e questi di una quinta Accademia. Stanto la mancanza di elementi intorno alle loro dottrine, ciò possiamo solo probabilmente asserire, che Filone più confidava nelle forze dell'intelletto, mentre Antioco riponeva il criterio del vero nelle impressioni dei sensi. Dall'altra parte gli orti di Epicuro non difettavano di cultori. E se le opere di Aristotile erano generalmente cadute in oblio, sopravvennero Tirannione il grammatico ed Andronico da Rodi (f. 80 av. G. C.) a farle rivivere mediante i loro lavori di riordinamento (232).

Intanto il moto del pensiero concentravasi in Roma, dove i fonti della classica filosofia socratica accolti con avidità, si circondavano una seconda volta della freschezza della loro gioventù. Panezio avea numerosi amici fra più ragguardevoli personaggi romani, come Lelio e Scipione: a lui si deve nel fondo il trattato degli Officii di Cicerone. Il quale, insieme a Pompeo, apprese da Posidonio gl'insegnamenti della scuola stoica, e da Filone quando portossi da Atene in Roma, le dottrine degli accademici: dottrine nelle quali venne eziandio raffermato dal suo amico Antioco. Ma pria di far menzione dello stato della filosofia in detta sua nuova dimora, ragion vuole che si accompagni sino alla fine il moto di decadenza segnato nell'epoca di cui parliamo, dal nuovo infierire dello scetticismo, per opera massimamente di Enesidemo e di Sesto Empirico.

241° Scetticismo di Enesidemo e di Sesto Empirico—Questi due scettici vissuti coll'intervallo di oltre a due secoli fra loro, volgendosi ad oppugnare il testimonio dei sensi, suppongono che tutte le conoscenze debbano la loro origine alla esperienza. Ad Enesidemo da Gnosso (città dell'isola di Creta), il quale fioriva verso il 43 avanti Cristo, si attribui-

scono otto argomenti, coi quali egli prendeva sopratutto di mira gli errori della fisica dei tempi suoi. Tali argomenti sono: Le ragioni delle cose non essere evidenti per sè nè per altre ragioni: ripetersi un fenomeno da una sola causa, nell'atto che potria averne di più: attribuirsi effetti ordinati a cagioni incapaci di ordine: potersi dare che l'invisibile non sia diverso dal visibile: non aversi certezza di ciò che i filosofi dicono sulla formazione delle cose in virtù degli elementi: potersi dare, che le cause dei fenomeni fossero diverse da quelle che suppongono i fisici: trovarsi questi sovente in contraddizione non pure coi fatti naturali, ma con sè stessi: assegnarsi ad incerti fenomeni ragioni anche più incerte.

Così lo scetticismo si inoltrava elevando il dubbio a teoria, e però contraddicendo sè stesso, e mostrando come la scienza sopravviva a tutti i colpi, e la sua destinazione sia veramente immortale. Ma la formazione di un vasto codice dello scetticismo era riserbata a Sesto Empirico, contemporaneo di Marco Aurelio, intorno al 150 dopo la nascita di Cristo, e probabilmente nativo di Mitilene. Il quadro delle sue dieci epoche, ovvero motivi che inducono a sospendere ogni giudizio, è troppo importante perchè noi potessimo qui dispensarci dal darne un ragguaglio. Esso è quello che noi abbiamo mentovato poco fa al proposito di Pirrone, ed in cui, secondo un ordine che ci è fornito dal medesimo Sesto, i diversi motivi di dubbio prendono luogo sotto tre categorie, secondo che si riferiscono o al soggetto conoscitore, o all'oggetto cognito, o all'uno ed all'altro insieme (1).

242° Motivi di dubbio, ovvero dieci epoche secondo quest'ultimo— Appartengono alla prima classe quattro argomenti desunti dalla varietà degli animali, dalla differenza degli uomini, dalla diversità degli organi dei sensi, e in fine dalle circostanze.

Gli animali, giusta la differenza della loro organizzazione, sono modificati dagli stessi oggetti in maniera affatto diversa. Le sensazioni che l'uomo riceve da essi nulla hanno di comune con quelle che sono provate dagli altri animali. Con qual dritto daremmo noi la preferenza a quelle che a noi sono proprie? su qual ragione si fonderebbe tal privilegio? (2)

Non meno essenziali sono le differenze che esistono fra gli uomini.

(1) *Pyrrhon. Hypotyp.* Lib. I, Cap. XIV, § 38.
(2) Ivi, § 40-98.

Qual varietà in primo luogo nella loro conformazione organica, e nel loro temperamento! Simile diversità non deve essa influire sull'anima? Ma quale più grande prova di queste differenze infinite che esistono fra gli uomini, che il contrasto offerto dagli stessi dogmatici, i quali non sono mai di accordo fra loro su ciò che essi insegnano, e su ciò che si deve cercare o evitare? Noi non abbiamo tutti le stesse inclinazioni, nè le stesse vedute. Crederemmo dunque a tutti gli uomini insieme, o solo ad alcuno di essi? Nel primo caso noi ammetteremmo cose contraddittorie; nell'altro, quali sarebbero quelli cui dovremmo attribuire autorità? (1)

Ma supponiamo pure un uomo solo, e ch'egli sia il savio sognato dai dogmatici. Lo stesso oggetto trasmetterà ai suoi diversi sensi diverse sensazioni. Una sola qualità dell'oggetto può esser causa di tali svariate impressioni: qualità diverse nell'oggetto possono nulla avere di simile colle nostre sensazioni: altre qualità possono restare nascoste, poichè non agiscono punto sopra di noi. Diciamo adunque che i sensi nostri ci apprendono solamente i modi in cui noi siamo modificati, ma non ciò che le cose sono in sè stesse. Ora poi, se i sensi non ponno raggiungere gli oggetti esterni, l'intelletto non lo potrà da vantaggio (2).

Sotto nome di circostanze, Sesto comprende le abitudini, le disposizioni, le condizioni diverse, come il sonno e la veglia, il movimento e il riposo, la sanità e la malattia, l'età, le passioni che ci preoccupano. Or non è egli noto come tutte queste cose influiscano sul nostro modo di vedere? Qual è l'oggetto che non sembra cangiar di natura, secondo la maniera in cui noi siamo predisposti quando esso a noi si presenta? Qual mezzo vi sarebbe a scegliere, tra questi diversi stati, quello che merita specialmente la nostra fiducia? Si suol ricorrere, è vero, a un criterio, cioè a dire ad una regola superiore, la quale insegna a distinguere il vero dal falso. Ma di questo criterio chi ci garentisce il valore? Vi sarà uopo di un altro criterio per giudicare ch'esso non ci inganna alla sua volta, e così all'infinito. Si dimanderà in tal modo per ciascun principio una prova che esigerà un altro principio. Si chiederanno per la ragione umana delle guarentigie che dovrannosi ognor garentire, e si finirà con perdersi in un abisso (3).

(1) *Pirr. Hyp.* § 79-89.
(2) Ivi, 90-99.
(3) Ivi, 100-117.

243° Continuazione — La seconda classe comprende due argomenti l'uno dei quali si riferisce ad oggetti materiali, l'altro a cose morali.

Le qualità degli oggetti materiali variano secondo la quantità e il modo della composizione dei loro elementi. Così quegli elementi stessi che presi con moderazione ci rafforzano, diventano infesti se sono eccessivi. L'effetto delle medele dipende dalla esattezza colla quale si serba la proporzione necessaria tra le droghe che le compongono. Noi quindi non possiamo che apprendere in maniera incerta e confusa delle qualità soggette esse stesse a cangiare in tante guise (1).

Le istituzioni, gli usi, le leggi, le tradizioni, le opinioni religiose preseggono alle cose morali. Or bene: noi opponiamo sovente l'una all'altra di dette cose nel medesimo genere, e spesso anche ciascuno di questi generi fra loro. Così noi opponiamo l'instituto di Aristippo a quello di Diogene, gli usi dell'Etiopia a quelli dell'India, le leggi di Rodi a quelle della Scizia. Le dottrine dogmatiche e le tradizioni prensentano un contrasto non meno sensibile, sovente appo uno stesso popolo. Non di rado veggiamo gli usi contraddire le leggi, la ragione in opposizione alle leggi e ai costumi. In questa confusione universale, fra l'urto di tutte le regole, qual guida seguire? come fare una scelta?

244° Continuazione — Nell'ultima categoria si contengono quattro motivi, l'uno dedotto dal sito, l'altro dalle unioni, il terzo dalle relazioni, l'ultimo dalla frequenza o rarità degli avvenimenti.

Gli oggetti sembrano diversi secondo il punto di vista sotto cui sono osservati. Lo stesso portico apparisce tutt'altro a chi lo guarda di prospetto, che a colui il quale si pone di lato: un bastone sembra rotto se è per metà immerso nell'acqua: il collo di un colombo presenta diversi colori sol che si muova. Frattanto ogni oggetto è necessariamente appreso in una situazione, in un luogo, in un aspetto qualsia. Qual sarà il suo vero modo di essere? (2)

Non solo gli oggetti esterni sono soggetti essi stessi a delle commistioni che ne alterano le qualità, ma è inevitabile che nelle sensazioni abbia luogo una confusione tra i modi proprii degli oggetti e qualche cosa che appartiene agli organi nostri. Apprendendo noi questo risul-

(1) *Pirr. Hyp.* § 129-134.
(2) Ivi, § 118-123.

tato composto, ci riesce impossibile di scovrire nella loro purezza effettiva le qualità proprie degli estrinseci obbietti (1).

La relazione sopra ogni altro influisce sulle apparenze, conciossiachè tutto è relativo. Noi nulla apprendiamo in fuori dei rapporti: però non possiamo giudicare di ciò che le cose sono in sè stesse (2).

La rarità delle cose ne cangia eziandio il valore ai nostri sguardi: vili se comuni, preziose se in piccol numero. Il fenomeno più notevole non desta alcuna sorpresa se si rinnova ogni dì; ci atterrisce se è insolito. Le cose adunque non hanno per noi alcun valore intrinseco e positivo, nè noi le valutiamo punto per ciò che esse in sè sono (3).

245° Osservazioni sullo scetticismo — Finalmente Sesto Empirico dichiara, che il fine dello scetticismo è di ottenere la quiete dell'animo, riposta in quello stato imperturbato dello stesso che chiamava *atarassia;* quasichè lo spirito il quale non brama solo verità, ma pure certezza, potesse mai trovar pace in uno stato che ogni certezza esclude, qual è quello di sospensione e di dubbio. Egli poi, per conseguire il suo intento, ricorre a molte specie di prove, nell'atto stesso in cui si propone mostrare che non esistono prove; con che si viene a dire, che la proposizione di non esister prove, non può essere enunciata dagli scettici, menochè facendo eccezione delle ragioni proprie, contro le altrui: pretensione non diversa da quella di ogni dogmaticismo. Ma un'altra circostanza si offre ad esser notata. Sesto Empirico dopo aver negato ogni vero si appiglia alle norme della vita pratica, e poggiato su di esse riconosce l'esistenza di Dio e l'ordine provvidenziale del mondo (4). Mentre ciò avveniva al declinar della filosofia nell'antico periodo, per forza di analogia singolare vedremo Kant, con una congruenza in verità non maggiore, ma con eguale nobiltà di proposito, ricorrere allo stesso mezzo nell'ultimo secolo del periodo moderno, chiedendo alla ragion pratica ciò che egli stesso avea distrutto colle armi della sua critica (1).

(1) *Pirr. Hyp.* § 135-140.
(2) Ivi, 141-144.
(3) Ivi, 141-144.
(4) Ivi, Lib. III, Cap. I, § 1 e 2.
(5) Ve. il mio *Manuale di Filos. del Diritto*, Lez. X, § 46.

Articolo 2.

Filosofia in Roma.

246° Diverse scuole greche in Roma—Quando tutto affluiva in Roma, non potea solo la filosofia restare esclusa da questo nuovo gran centro di civiltà. Lo strepito delle armi avea soffocata sul nascere tra figliuoli di Romolo l'originaria, profonda, gloriosa italiana sapienza, rimasta sepolta nella città dei sette colli coi libri del pitagorico Numa (1). Ma non appena i romani cominciarono a riposare su gli allori acquistati, si videro in mezzo ad essi rifiorire le scuole di Grecia. Panezio da Rodi, l'amico di Lelio e di Scipione Africano, introdusse in Roma quella filosofia stoica che tanti seguaci dovea poscia vantare nella schiera dei giureconsulti i più distinti. Contansi fra suoi primi cultori un Q. Muzio Scevola, un Q. Elio Tuberone, un Servio Supplicio, un Aquilio Gallo, un Lucilio Balbo, e quel M. Porcio Catone che diede ai principii della sua scuola una funesta celebrità col truce caso della sua morte. Posidonio di Apamea, discepolo di Panezio, professò anche in Rodi la filosofia stoica, vantando fra suoi uditori Sesto Pompeo e Cicerone.

La filosofia platonica insegnata da Antioco e da Aristone suo fratello ebbe seguaci in Roma, oltre ai notissimi L. Lucullo e T. Varrone, un M. Bruto, di cui Cicerone stesso rapporta, che essendo eminente per ogni maniera di lodi, coltivò in modo la filosofia colle latine lettere, da non lasciar che intorno a tale subbietto si avesse avuto a desiderar cosa dai Greci.

Le massime di Epicuro, le più facili ad essere apprese ed accolte da un popolo dovizioso e già dedito al fasto, non poteano mancare di trovare accoglienza in Roma, massime dopo di aver rivestito la nobil favella e le divise poetiche di T. Lucrezio. Cicerone novera fra gli epicurei più distinti dei suoi tempi il suo stretto amico T. Pomponio Attico, C. Cassio, C. Velleio e L. Torquato. Par che lo stesso M. Bruto avesse partecipato alle dottrine di una simile scuola.

(1) Sotto il consolato di C. Fannio Strabone e M. Valerio Messala fu emanato anzi un senatoconsulto intorno ai filosofi ed ai retori, col quale si prescriveva *Uti Romae ne essent* (A. Gellio *Noctes Att.* 15, 11).

La filosofia di Aristotile non avrebbe per avventura contato fra romani alcuno il quale si fosse determinato a seguirla, quando non fosse stato il Napolitano Stasea che avesse iniziato nelle dottrine peripatetiche M. Pupio Pisone (1). Sin dai tempi di Cicerone adunque noi troviamo in questo primo Napolitano filosofo di cui abbiamo notizia una certa pronunziata inclinazione che i posteriori ingegni di questo paese hanno mostrato per le acute investigazioni dello Stagirita, e per lo accurato e paziente studio delle sue opere, le quali in più recente epoca fra molti commentatori che hanno trovato in Napoli, vantano non ultimo un Simon Porzio, e i due Marcantonio e Teofilo Zimara.

247° Cicerone—Ma quei che più in Roma emulò colle latine lettere lo splendore dei filosofi greci fu Cicerone (107-44 av. G. C). Al pari di Senofonte uomo di stato, filosofo ed oratore, instancabilmente laborioso, straordinariamente erudito, ebbe l'agio, a differenza di Senofonte, di percorrere e di dar contezza ai suoi concittadini, dello stato della filosofia presso tutte le scuole socratiche. Quando era giovinetto ancora avea avuto in conto di filosofo Fedro l'epicureo, presso del quale erasi primamente portato a studiare. Imprese indi, non compiuto ancora il quarto lustro della età sua, ad ascoltare Filone, il quale per la guerra contro Mitridate erasi da Atene trasferito in Roma, professandovi il dubbio della seconda e della terza Accademia, con negare di potersi distinguere il vero dal falso, e tutt'al più concedendo di soffermarsi la conoscenza nel probabile e nel verisimile. Dopo di Filone, quando il nostro filosofo era già provetto nelle controversie forensi, recossi a studiare in Atene presso ad Antioco di Ascalona, il più rinomato rappresentante della scuola platonica ai tempi dei quali parliamo. Indi portossi nell'Asia, e stabilissi particolarmente in Rodi, dove per due anni apprese gl'insegnamenti della scuola stoica da Posidonio. Con tal tirocinio preparavasi Cicerone a padroneggiar le diverse dottrine di quasi tutti i filosofi greci, nelle sue opere rimaste a noi monumento dovizioso per la storia dell'antica filosofia.

248° Due epoche nella sua carriera filosofica, rispondenti alla grandezza e alla decadenza della filosofia greca—Coloro i quali argomentano da ciò che Cicerone avesse professato l'eclatticismo, si formano

(1) V. Cic. *De Oratore*, Lib. 1, Cap. XXII, *De Finibus* Lib. V, Cap. III, e XXV, *De Nat. Deor.* Lib. I, Cap. VII, *Ep. ad Atticum*, Lib. XIII, Ep. 19.

una cattiva idea della mente del grand'uomo. Il suo principale intento essendo stato quello di eccitare appo i suoi il gusto per la filosofia, cercò di rendere familiari in Roma le quistioni agitate fra le diverse scuole di Grecia: cosa che ei non poteva conseguir meglio, che ponendo in scena, nei suoi animati dialoghi, i difensori delle moltiplici dottrine opposte, scelti fra più cospicui personaggi romani. Se egli è largo sovente di lodi per le diverse scuole e sentenze, più che mostrare con ciò di dividere sempre le istesse opinioni, vuole anche far crescere il pregio degli autori di una disciplina di cui ad ogni costo proponevasi di incitare lo studio. Ma non è ciò che constituisce il merito, la grandezza e dirò pure l'originalità di Cicerone. Ritiratosi due volte dall'aver parte negli affari della vacillante repubblica, due volte ei si dedicò tutto a lavori di filosofia: prima, quando il triumvirato di Cesare, di Pompeo e di Crasso minacciarono a Roma l'ultima ruina; dopo, quando sotto la dittatura di Cesare e il consolato di Antonio non fuvvi per lui posto onorevole nel maneggio delle pubbliche cose. Nella prima di queste due epoche noi veggiamo Cicerone coll'entusiasmo di una grande anima, colla sapienza di un giureconsulto, coll'ardimento di un uomo di stato, rapito dallo spettacolo nuovo del più gran tesoro trovato nella conquista di Grecia, appigliarsi a Platone: e nella sublimità del concetto platonico trovare i principii del sapere, da questi desumere quelli della morale, e passare da ultimo ad un diritto che, a differenza del civile, è comune a tutte le genti, e che non deriva dall'editto del Pretore o dalle dodici tavole, ma sì dall'intima filosofia, cioè a dire dalla metafisica. Chi può negare a lui in tale aringo il vanto di restaurator di Platone, e di primo rappresentante insieme della classica filosofia del diritto in Italia? Chi meglio di lui informato dello spirito positivo dei romani, vide l'influenza sulla vita e l'utilità effettiva della filosofia? chi raccolse in più giudiziosa ed elaborata sintesi quanto si riferisce al principio, al mezzo ed al fine di ogni scienza pratica, di quel che fece il nostro Tullio nei suoi libri delle Leggi, degli Officii e in quelli dei Beni e dei Mali, composti tutti da lui nella prima epoca appunto della sua filosofica carriera?

Ma in Cicerone l'epoca della decadenza della filosofia dovea tener dietro a quella della sua grandezza. Però noi troviamo che tornato egli la seconda volta alla filosofia nella freddezza della età, col disinganno della esperienza, e di rincontro collo spettacolo dell'esito finale delle scuole greche, si abbandona ai dubbii di Arcesila; ma spinto dal bisogno della

vita esterna, cerca un rifugio nella dottrina della probabilità di Carneade. Così dunque egli da ultimo facevasi in Roma continuatore della terza Accademia, ivi già introdotta dal suo maestro Filone, e ne diffondeva le idee coi suoi libri delle Quistioni Accademiche, la cui ultima composizione può essere segnata sotto la quarta dittatura di Cesare, cioè nell'anno di Roma 708, quando il nostro Arpinate ne avea sessantadue. O io m'illudo, o la grandezza vera di Cicerone come filosofo, consiste nel riassumere in sè solo l'altezza e la declinazione della greca filosofia, colla giunta di uno scopo morale e di una vasta applicazione al mondo sociale e giuridico. Tra Pitagora e Vico, padri di sapienza indigena per noi italiani, io non trovo al di fuori di Cicerone altri sotto di cui si possa più opportunamente arrolare l'eletta schiera dei filosofi nostrali, i quali più o meno liberamente camminarono sulle vie del greco sapere. Nè a lui sfuggì l'analogia fra la mente umana e la divina che forma la parte più sustanziale dell'antichissima filosofia italiana, come innanzi abbiamo indicato (120).

249° Filosofi stoici in Roma—Ed ei per l'affinità fra la dottrina stoica e la platonica intorno alla natura dell'anima, parlò spesso da stoico, ma con significato platonico. Stoici però in tutto furono i filosofi i quali fiorirono in Roma dopo di lui, L. Anneo Seneca (103-165 dopo C.), Epitteto (f. 94), M. Aurelio Antonino (121-180 d. C.). Tutti si distinguono per la purezza delle dottrine morali e per l'eccellenza dei precetti trasfusi nelle loro opere, insinuando sempre in esse l'amore dell'onesto e del giusto, la fortezza nel soffrire, la moderazione nella sorte propizia, e tutti quei sentimenti generosi di pietà, di carità di patria, di amico, di simile, i quali derivano dal darsi supremo pregio alla virtù, divinissima fra tutte le cose. Ma quanto elevati nella parte morale, per tanto essi pretermisero la parte logica e razionale della filosofia. Solo Seneca nei suoi sette libri delle quistioni naturali trattò di cose fisiche in modo non comune, avuta considerazione ai suoi tempi.

Nè si vuol tacere di un altro stoico, L. Musonio Rufo maestro di Epitteto, nato a Volsinio (ora Bolsena) nell'Etruria, il quale regnando Nerone insegnò in Roma, d'onde fu espulso verso l'anno 66, e dove ritornò e visse sotto gl'imperadori Vespasiano e Tito. Limitatosi anch'egli alla sola parte pratica della filosofia, professò una morale pura sì, ma in un modo assai semplice, con ridurla a precetti, e spogliandola di ogni forma deduttiva e scientifica, non altrimenti che gli stoici sopraccennati.

250° Estinzione della filosofia antica fra romani— « Ei non mi avanza che una cosa ad esaminare (scriveva il Longino al termine del suo famoso trattato del *Sublime*). Essa è la quistione che facevami, ha qualche giorno, un filosofo. Io non saprei, diceva questi, più di altri meravigliarmi onde avvenga che al secol nostro si trovino molti oratori i quali sanno svolgere un ragionamento, e posseggono anche lo stile oratorio; che se ne veggano non pochi i quali hanno vivacità, nettezza, e che sopratutto dilettino coi loro discorsi; ma che sì pochi se ne incontrino i quali possano molto alto elevarsi in quanto al sublime. Tanto la sterilità è di presente cresciuta in mezzo agli spiriti! Non è dunque vero, proseguiva il filosofo, ciò che ordinariamente si dice? che è il governo popolare quello che nutrisce e forma i grandi genii, dappoichè quanti sinora sono stati insigni oratori, sono tutti fioriti e morti con esso? Nulla in effetti, aggiungeva egli, può per avventura elevar tanto l'anima dei grandi uomini, quanto la libertà; nè altro può eccitare e destare più potentemente in noi quel sentimento naturale che ci porta alla emulazione, è quel nobile ardore di vedersi elevato al di sopra degli altri. Aggiungete che i premii i quali propongonsi nei liberi stati, raffinano, per mo' di dire, e ingentiliscono lo spirito degli oratori, facendo loro coltivare con studio i talenti che hanno ricevuto dalla natura, a segno che vedesi risplendere nei loro discorsi la libertà dei loro paesi ».

« Ma noi, continuava egli, i quali abbiamo appreso dai nostri primi anni a soffrire il giogo di una dominazione legittima, che siamo stati quasi avviluppati dalle arti e maniere cortigianesche, sin da che avevamo ancora l'immaginazione tenera e capace di ogni maniera d'impressioni, e che in una parola non abbiamo giammai gustato della viva e feconda sorgente dell'eloquenza che è la libertà, noi di ordinario non possiamo riuscire altro che grandi e solenni piaggiatori. Egli è per questo, diceva, che niuno schiavo può essere mai oratore. Conciossiachè, proseguiva egli, uno spirito abbattuto e domato per abitudine al giogo, non saria più capace di veruna opera di ardimento, evaporando da sè quel vigore che in lui si inserra, ed ei restando sempre come chiuso in un carcere. In una parola, per servirmi delle espressioni di Omero,

Il dì che pone un uom libero ai ceppi,
Metà gli strappa di virtù nativa.

Nello stesso modo adunque in cui, se vero è quel che si narra, le gab-

bie nelle quali si rinchiudono i pigmei, non solo impediscono loro di crescere, ma li impiccoliscono anche di più; del pari la servitù è una specie di carcere in cui l'anima decresce e in certa maniera si raggrinzisce » (1).

Chiunque fosse stato il filosofo di cui parla Longino, il suo discorso tenuto nel bel mezzo del terzo secolo dell'era volgare, dà la spiegazione più semplice del cadere non dell'oratoria sola, ma della filosofia ai suoi tempi. Già la tirannide dei Tiberii, dei Caligola, dei Claudii, dei Neroni, dei Domiziani, si era aggravata sui cuori e sulle menti romane. Però andò estinguendosi e mancando man mano fra di essi la voce dei filosofi, simile a quella di un infermo nelle sue ultime ore. Areio Didimo, Trasillo, Albino, Alcinoo, Favorino, Massimo Tirio e Calvisio Tauro, furono quelli che coltivarono la filosofia platonica sino ai tempi del Pio Antonino; nell'atto che Alessandro di Egea, Adrasto di Afrodisia, e più tardi Temistio, Siriano e Simplicio si addissero a commentare Aristotile. Fiorì poi sotto Trajano (99-117 d. C.) il dotto Plutarco (nato in Cheronea nel 50 d. C.), che colla sua erudizione fornisce importanti ragguagli e notizie per la storia di quell'antica filosofia, il cui ultimo grido dovea essere emesso per opera del platonico Severino Boezio (455-526) (2), uomo assai chiaro e riputato per lo splendore degli avi, per le sue virtù, e per l'infelice fine che gli veniva serbata da ingiusto decreto di Teodorico.

CAPITOLO III.

Epoca di decadimento della filosofia antica.

251° Filosofia in Alessandria: ecletticismo di Potamone—Dopo che l'Egitto, spento il Macedone, riacquistata ebbe la sua indipendenza, lo splendore di Alessandria era cresciuto a segno, per lo commercio creato in tale città dalla sua vantaggiosa posizione, che essa diventò l'emula di Atene e di Roma. Concorreva ad accrescere il suo lustro il genio dei

(1) *Del Sublime*, Cap. XXXVI.

(2) Lo dico platonico, comechè coltivato egli avesse molto la filosofia di Aristotile, poichè platonico si rivela nella sua migliore opera *De consolatione Philosophiae*, scritta in carcere, in cui fra l'altro cantò *la forma del primo e sommo bene*, ovvero *Quei la cui mente il bel mondo contiene* (Lib. III, metro IX, Trad. del Varchi).

Lagidi, che avevano innalzato quivi fra gli altri monumenti il Serapeo e il Museo, ricchi di vaste biblioteche, di maestose sale e di portici, ad oggetto di far della stessa nuovo emporio di uomini di scienze e di lettere. E nel Museo in effetti accorsero e si formarono filosofi, che per l'elevatezza della mente avrebbero potuto stare a fronte dei più cospicui di Grecia. Ma i loro sforzi, comechè prodigiosi, riuscirono a male per lo cattivo indirizzo delle dottrine: lo che mostra come questo sia più potente degli uomini e di tutte le circostanze, nello attraversare e nel far cadere a vuoto le imprese maggiori. Imperò noi vedremo nel Museo travolgersi e venir meno le sorti dell'antica filosofia.

Qual è in effetti lo spettacolo che tale scienza ci offre sul nuovo teatro in cui l'andiamo a seguire? Le divisioni e dissidenze fra le scuole greche, l'aver queste rimasti o insoluti affatto o mal risoluti taluni massimi quesiti ontologici, i quali sono i cardini di tutta la filosofia, e più prossimamente i ripetuti attacchi di Pirrone, di Arcesila e di Carneade, contro la certezza della conoscenza; aveano prodotto il loro effetto immancabile, la sfiducia delle proprie forze, e però l'incapacità di sollevarsi o di tener più a lungo le alte regioni del pensiero col coraggio che può venir solo dalle intime convinzioni. Dietro ciò chi non volle restare scettico si ripiegò sul passato. E i men diffidenti si attennero a comporre in un sistema unico ciò che di meglio offrivano le scuole classiche dei filosofi anteriori, dando così luogo all'ecletticismo; dovechè gli altri si ricovrarono sotto l'egida dei dogmi, sia delle religioni orientali, sia della giudaica, o eziandio della cristiana, con porre in campo il sincretismo, secondo la determinata accettazione in cui ho preso dal principio questo vocabolo (123 e 181).

Potamone di Alessandria, il quale secondo Svida fiorì ai tempi di Augusto, sembra che il primo avesse professato l'ecletticismo in maniera formale e sistematica. Il breve e non pertanto più preciso ragguaglio che ci rimane di lui, è quello di Diogene Laerzio, il quale dopo aver fatto un quadro delle diverse scuole filosofiche aggiunge: « Ma indi a poco una nuova setta *eclettica*, o se così può dirsi *elettiva*, venne introdotta da Potamone alessandrino, il quale andò scegliendo in ciascuna scuola ciò che a lui sembrò preferibile; e si avvisò che vi ha due criterii del vero, dei quali l'uno risiede nella stessa facoltà giudicativa, ovvero nella ragione egemonica, che presiede a tutto il sistema delle funzioni intellettuali, e l'altro nelle percezioni che servono di mezzo e

d'istrumento per le conoscenze, cioè dire nella certezza ed evidenza delle impressioni che si ricevono » (1).

252° **Sincretismo di Filone giudeo** — Nulla autorizza a credere che Potamone avesse pensato a far capitale dei dogmi e dottrine mistiche dell'Oriente. Ma non andò guari e questo passo fu dato, con che si pose piede in quel sincretismo in cui la filosofia antica restò avviluppata, e da cui non si districò pienamente che molti secoli dopo, quando cioè nell'epoca del risorgimento degli studii, i pensatori italiani proclamarono altamente la distinzione della scienza umana dalle dottrine rivelate. E il cennato nuovo fatto il quale provocato veniva dalle condizioni intime della filosofia che ora abbiamo indicate, era favorito singolarmente dalla posizione di Alessandria, quasi punto di incontro dei culti e dei sistemi Orientali, colle scuole dell'Occidente.

In Filone giudeo, nato in Alessandria pochi anni prima dell'era volgare (da non confondersi coll'accademico Filone da Larissa), noi troviamo la filosofia greca, e sopratutto la platonica, ritemprata sotto il punto di vista della religione giudaica, una a varii dogmi che il giudaismo avea improntati dalla Persia, durante il babilonese servaggio. Preceduto da Aristobulo, che il primo tentò di desumere la filosofia e la letteratura dei greci dal fonte biblico, Filone prese a seguire particolarmente Platone, non senza sforzarsi di salire per esso sino a Pitagora, le cui idee e i cui miti numerici riappariscono, sul cominciar dell'era volgare, in Alessandria. Se non che Platone e Pitagora s'innalzano alla mente somma, per via di deduzione, dietro lo studio della natura e l'analogia della mente umana, laddove Filone segue un andamento contrario. La filosofia per lui è figlia del dogma religioso; la scienza che precede e domina tutte le altre è la Teosofia. Questa insegna, essere Dio il principio di tutto ciò che esiste, eterno, infinito, immutabile, lume soprassensibile; il mondo la rivelazione di Dio, formato dalla sua parola; questa il Verbo supremo, Dio di Dio, o anche la virtù di Dio nella formazione delle cose: onde la distinzione fra il Dio sommo, ineffabile, e la potente virtù che è sua ministra, e che di Dio ha nome in senso men proprio. Coeterna a Dio è la materia, la quale ha da Lui ricevuto la forma e la vita, ma che è a Lui opposta tanto che Filone la chiama il *non essere*, da cui derivano le imperfezioni delle cose: ciò

(1) *Proemio*, § 21 e 22.

che dimostra almeno come il suo sistema non fu emanatistico. L'ente sommo non può venire appreso in niuno di quei modi nei quali noi conosciamo gli altri oggetti, e sotto questo rapporto l'idea di Dio si sottrae a tutti gli sforzi della mente nostra. Ma ella vi ha, secondo il filosofo ebreo, un'altra specie di conoscenza superiore alle ordinarie, e con questa noi veniamo a intuir l'ente nella sua purezza, non già come in immagine, ma sì nella sua realtà: intuizione misteriosa nella quale ei prometteva il riposo perfetto dell'anima, esente da qualsisia perturbazione, non altrimenti che avrebbe potuto farlo ogni filosofo indiano delle scuole bramaniche, quantunque non avesse egli osato di sostener la capacità delle anime nello affrancarsi per intero dai vincoli della materia. Ciò che constituisce però sopratutto il lato mistico della dottrina di Filone, e manifesta il consorzio del suo sistema colle credenze giudaiche, sta nello insegnarsi da lui che l'uomo non può nè meno imperfettamente apprendere Dio in sè stesso coi soli mezzi naturali, ma che Dio deve essere quegli il quale si rivela all'uomo con un atto della sua grazia: atto da cui deriva quella esaltazione di spirito che lo eleva sino all'immediato intuito dell'ente, in cui si racchiude eziandio la visione intellettiva di tutto quanto è allo stesso subordinato. Sono poi, secondo il medesimo autore, le prove e le lotte della vita quelle le quali rendono l'uomo meritevole di conseguire una consimile grazia.

253° Sincretismo gnostico—Non è nostro il trattare delle dissidenze religiose che ebbero luogo fra gli Ebrei, nè delle sette che indi si originarono. Ben poco anche ci richiama la loro pretesa scienza cabalistica, la quale fra le mille ambagi di parole, e dal fondo delle idee superstiziose derivate dalle religioni di Persia e di Egitto, non offre che una dottrina la quale, sotto forma dogmatica, presenta un emanatismo, secondo cui gli esseri della natura, giusta il grado della loro perfezione, sono usciti gli uni dagli altri, e tutti poi originariamente da Dio, lume primitivo, quantunque naturalmente inapprensibile: il quale essendo spirituale fa sì che spirituale eziandio debba essere tutto ciò che è da Lui provenuto. Solo quindi noi ci fermiamo qui a dare idea di un'altra dottrina conosciuta col nome di *gnostica*, la quale ebbe partigiani in Alessandria, e fu così detta da che riprometteva una conoscenza superiore e secreta della causa prima e della origine delle cose, invocando a tal fine le dottrine religiose dei Giudei, degli Orientali, e del Cristianesimo stesso, con trasformarle sotto gl'influssi del panteismo indiano

dei Vedi, o del dualismo persiano di Zoroastro, poco o nulla curando delle dottrine dei filosofi greci.

Furono dogmi comuni agli gnostici la distinzione di un mondo intelligibile, sede di luce e di felicità, da un mondo sensibile, cinto di tenebre ed occupato da mali: la partecipazione del primo agli attributi divini, in una serie di emanazioni nella quale la perfezione decresce a seconda che allontanasi dalla sua origine: la formazione del mondo sensibile per opera del demiurgo, l'ultimo degli esseri del mondo superiore, e però nè tutto buono nè affatto cattivo, ma partecipe di luce e di tenebre, cioè di scienza e d'ignoranza, e quindi causa dei beni e mali che hanno il dominio del mondo inferiore: la natura inaccessibile di Dio, quasi abisso dell'essere, il quale è estraneo alla creazione e a tutti i disordini che l'accompagnano: l'idea di una caduta e l'altra di una rigenerazione, formanti due cicli contrarii, dei quali il primo segna la decadenza non dell'uomo solo ma di tutto il mondo sensibile, per effetto dell'imperfezione del demiurgo; l'altro l'azione di un risorgimento volto a ricondurre le cose alla loro massima perfezione. Quindi la necessità di un principio riparatore da Dio emanato, la cui missione sia quella di combattere l'opera del demiurgo, e di sublimare il mondo sensibile al piano dell'intelligibile, per forza di una seconda ed opposta creazione: dal che i gnostici traevano la spiegazione della venuta del Cristo espettato dai giudei ed ottenuto dai cristiani, ripetendo da esso il principio del secondo ciclo, che è quello di una palingenesi universale.

Sarebbe per noi fuori proposito il volere entrare nel dettaglio dei diversi sistemi gnostici. Basti il far notare come questi si possano tutti ridurre a due somme categorie, secondo che in essi predomina la dottrina emanatista, per cui ogni cosa nasce da un solo principio, compresa la materia, o pure la dottrina dualista, giusta la quale Dio e la materia formano due principii, opposti sì per natura, ma coeterni e indipendenti del pari. Entrano nella prima di dette due classi i sistemi di Carpocrate e di Valentino, ambo di Alessandria, i quali vissero nel secondo secolo dell'era volgare, ed insegnarono le emanazioni dei diversi ordini di creature luminose e spirituali (nominate *Eoni*) dal lume primitivo che è Dio. Vanno nell'altra le dottrine di Basilide anche di Alessandria, e di Bardesane e Saturnino da Siria, i quali fiorirono verso la metà dello stesso secondo secolo dell'era corrente. Alla prima di dette

due classi vuolsi probabilmente riferire certo Epifanio, il quale precorrendo i sansimoniani giustificò la comunione platonica colle dottrine del panteismo. Dalla seconda poi uscì Manete che nel corso del terzo di nostra era diede nuovo impulso al dualismo persiano, con ricomporlo secondo i dogmi del cristianesimo, e lasciando dopo di sè un sistema conosciuto col nome di Manicheismo, in cui i due principii, l'uno del bene l'altro del male, veggonsi personificati in Dio ed in Satana, dall'azione opposta dei quali deriva quel contrasto perpetuo di cose parte buone parte cattive, che si dividono l'impero del mondo; sino a che il trionfo del principio luminoso spinge l'altro per sempre nelle tenebre dell'abisso, nelle quali rimane questi eternamente avvolto, in uno stato di profondo letargo, con tutti quelli che l'hanno seguito.

254° Sincretismo neopitagorico — Ma la scuola in cui, sotto l'influenza dell'emanatismo orientale, allignò maggiormente il sincretismo dei dogmi cristiani colle dottrine filosofiche, fu quella dei neoplatonici di Alessandria. Al vedere nel secol nostro ritentarsi una simile impresa per opera di talune dottrine mistiche, la storia è chiamata a meditare sulla uniformità portentosa tra le due ultime epoche dell'antico e del nuovo periodo della filosofia, non senza il gran divario che allora si cercò di rendere a preferenza soprarazionale e misteriosa la scienza, dovechè ora si è voluto piuttosto rendere razionale e scientifico il dogma (125 e 278).

I tre elementi i quali entrano nella composizione del neoplatonismo alessandrino, sono quello delle dottrine mistiche d'Asia e d'Egitto, quello della filosofia greca e in particolare di Platone, e quello fornito dai dogmi cristiani. Credevasi con tali sussidii poter elevare un sistema di cui l'intuito dell'assoluto e la visione ideale del mondo formavano le principali basi; ma che cominciando dall'entusiasmo e dall'esaltazione, fini con dar luogo ai superstiziosi riti delle incantazioni, delle evocazioni, delle apparizioni, e di tutte le altre opere teurgiche.

Non era possibile che simile scuola, in cui la filosofia andavasi a presentare con caratteri tanto straordinarii, si fosse così formata ad un tratto. Abbiamo visto i passi già dati nella stessa via, da Filone prima, indi dai gnostici. Ma per questi la conoscenza dell'ente non era natural cosa; e però nè meno a tutti concessa. A dar tale altro passo con cui l'intuito dell'assoluto e la visione ideale del mondo nella sua stessa causa, venivano assunti come fatti primordiali e condizioni di ogni conoscen-

za, contribuì non poco la tendenza, che dal cominciar dell'era cristiana si manifestò anche in Alessandria: quella cioè di suscitar dalle sue ceneri la filosofia di Pitagora. Se non che il pitagorismo venne interpetrato come si voleva, cioè secondo la corrente delle dottrine a quei tempi, in modo sopratutto dottrinale e dogmatico, siccome fece e per cui acquistò fama il Tianeo Apollonio, che fiorì nella seconda metà del primo secolo dell'era corrente. « Ei non vi ha che un solo essere (scriveva egli nella ottava delle sue lettere), non vi ha che una sola sostanza: sostanza prima alla quale può darsi nome di Dio, principio di tutti gli esseri, immutabile nella sua essenza, modificata solo per l'azione o il riposo; che si sviluppa, si esterna, e produce quelle mutazioni che sono visibili sul teatro dell'universo. Gli oggetti particolari non sono reali ma fenomenici. L'ente unico è il soggetto permanente di queste mutazioni, e sua manifestazione è tutto ciò che apparisce ».

Sulle orme di Apollonio, Numenio di Apamea, vissuto nel secondo secolo dell'era cristiana, proclamò l'intuito dell'ente e la distinzione fra il mondo intelligibile ed il mondo sensibile. Insegnando che il Dio supremo, assorto nella contemplazione di sè stesso, non può agire sul mondo, senza dismettere di sua purezza; attribuì l'opera della creazione al demiurgo, quasi l'intelligenza della intelligenza divina; e da questa, per completare la nozione della sua triade, dedusse l'anima del mondo che trasfusa nel primitivo caos diede vita e forma a tutte le cose.

255° Sincretismo neoplatonico—Però la successione dei filosofi neoplatonici propriamente detti, comincia da Ammonio soprannomato Sacca, il quale fondò scuola in Alessandria negli ultimi anni del secondo secolo di nostra era. Non avendo rimasto scritti di sorta alcuna, furono monumenti parlanti della sua dottrina i suoi numerosi discepoli, fra quali si debbono annoverare Longino, Origene, diverso dall'autore sacro che porta lo stesso nome, Erennio, e sopra tutti Plotino. Nato quest'ultimo nella città di Licopoli in Egitto, tra l'anno 205 e 206 dopo C., lasciò numerose opere, fra le quali le *Enneadi*, che da Porfirio raccolte ed ordinate offrono il più compiuto codice del neoplatonicismo. Passato in Roma, morì nella Campania l'anno 270 dell'era corrente.

Comincia egli dall'ammettere che noi possiamo avere una scienza, in cui a differenza di tutte le altre, non vi ha più divario fra colui che conosce e ciò che è conosciuto, ma in vece intima e perfetta identità fra il soggetto e l'oggetto, fra il conoscente ed il cognito. Simile scienza

non si ottiene per l'intelletto, ma essa è di pertinenza di una facoltà superiore qual'è la ragione. La quale apprende sè stessa in un modo immediato, soprassensibile, puro, e conosce la sua essenza, ed in questa scovre la regione alta del vero.

La filosofia è possibile alla detta condizione, della immediata conoscenza della ragione per la ragione; ma le sue speculazioni a ciò non si arrestano. La ragione non è del tutto semplice ed una, poichè essa è sotto un rapporto ciò che conosce, e sotto un altro ciò che è conosciuto. Dunque ei vi ha qualche cosa di più elevato della ragione, e da cui la ragione stessa deriva; e detta cosa è l'unità primitiva, quella da cui tutto dipende, che Plotino chiama ancora essere puro, scevro di quantità e di qualità, fuori dello spazio e del tempo, infinitamente piccolo e infinitamente grande, principio e centro di tutte le cose, bene per eccellenza, Dio. Questo essere possiede la conoscenza o visione di sè, senza ripiegarsi su di sè stesso, ovvero senza la dualità dell'atto riflessivo. Ma da lui, quasi da centro luminoso, emana una sua eterna o perfettissima immagine, ovvero l'intelligenza o ragione assoluta, la quale riflette e contempla insieme l'uno dal quale è uscita. Da tale intelligenza poi emana quella forza che invade la materia, e che constituisce l'anima mondiale, poichè da essa si ripete l'ordine e la vita del mondo. E trovasi in questo concetto la triade del filosofo Licopolitano, secondo il quale l'anima è subordinata alla ragione, e la ragione all'uno.

Ma l'uno nella sua purezza non è il reale. Questo in vece non trovasi che nel dominio del determinato, cioè nella ragione, la quale in quanto ravvisa il possibile nella unità primitiva, non solo si distingue da essa dando luogo ad una dualità, ma comparte ancora una effettiva esistenza a tutte le cose che va pensando incessantemente. Viene in terzo l'anima del mondo, la quale a guisa di lume riflesso produce gli oggetti secondo le forme che le vengono comunicate dalla ragione.

All'anima del mondo si riferiscono poi varii ordini di intelligenze, fra le quali sono le anime umane.

Tutto ciò che sembra esistere al di fuori, non è che un prodotto dell'anima mondiale. Lo spazio non è che il teatro della sua azione; il tempo è la durata della sua esistenza; la materia è la notte che rimane al di fuori della sfera luminosa formata in virtù della luce comunicata dalla ragione. Dando delle svariate forme alle tenebre che la circondano, l'anima vede così nascere intorno a sè stessa le mille figure dei corpi, dai

quali risulta l'universo sensibile, fatto ad immagine dell'intelligibile, e in cui si riproducono con nuova vita le idee della ragione. Però tutto nel mondo soggiace ad una legge fatale, secondo cui le cose dipendono le une dalle altre, in maniera che gli oroscopi sono possibili, e la divinazione può aver posto fra le scienze. Non pertanto Plotino ammetteva il libero arbitrio, non quale facoltà di eleggere fra contrarii, ma come il potere che ha l'uomo di fare il bene, in virtù di un principio opposto a quello delle impressioni dei sensi. E riconosceva l'uopo di questa libertà per affrancare l'anima dai mali, e ricondurla all'altezza di quella perfezione o felicità da cui essa, per effetto di una prima colpa, era caduta.

256° Porfirio e Giamblico — A rafforzare siffatta dottrina fu tra filosofi greci invocata sopratutto la filosofia del gran Platone, cercando di fare scomparire le sue differenze da Aristotile; anzi risguardando le costui opere, quantunque posteriori, come preparazione ed avviamento al sistema platonico. Con tale intento Porfirio, o più propriamente Malco, discepolo di Plotino, nato in Batanea città della Siria (233-304 d. C.), imprese a dedurre dalla mente di Aristotile quel trattato dei cinque predicabili (la specie, il genere, la differenza, il proprio e l'accidente) che ha dominato nelle scuole col titolo d'*Introduzione* alle categorie, e che tanto vale a completare la dottrina logica dello Stagirita. Comechè più erudito che profondo d'ingegno, egli scrisse un'opera contro Plotino, colla quale imprendendo a mostrare, che l'oggetto conosciuto esiste fuori dell'intelletto, attaccava la pietra angolare della di lui dottrina. Salvo che dopo non molte istanze, Porfirio si chiamò pago dei chiarimenti che a nome di Plotino gli venivano dati dall'altro suo condiscepolo Amelio, per cui poi ebbe a dire di avere impegnato la disputa solo a motivo di ottenere sulla dottrina del suo maestro quelle spiegazioni che gli abbisognavano. Da allora si abbandonò del tutto alla credenza della intuizione di Dio, per cui fece consistere la filosofia in un sacerdozio dell'ente sommo, a differenza di ogni altro culto di inferiori divinità. Queste però, secondo lui, sono rannodate al primo, e così anch'egli spiega e giustifica le arti della divinazione, le cerimonie, le espiazioni, gli oracoli, i sacrifizii, con tramutare la filosofia in un misticismo nel quale venivano consacrate tutte le superstizioni del paganesimo, non senza chiamare in appoggio i nomi di Aristotile, di Platone e di Pitagora stesso.

In tutto ciò Porfirio riserbava ancora per la ragione il dritto di discutere e di esaminare. Ei restava però a spogliarla anche di questa prerogativa, e simile passo fu dato nella scuola neoplatonica per opera di Giamblico discepolo di lui, nato in Calcide nella Celesiria, e morto sotto l'impero di Costantino il grande (333). Intorno ai suoi tempi apparvero talune opere sotto il nome di Mercurio Trismegisto, quali furono il Pimandro e l'Asclepio, due dialoghi nei quali noi troviamo un misto d'idee ricavate da Platone, dalla mitologia greca, dai misteri egizii, non che da Plotino, e dai dogmi giudaici e cristiani. L'unità assoluta vedesi sovrastare in essi ad ogni altro principio. Mercè della intuizione immediata e diretta di essa, l'intelletto umano, separato dai sensi, rimonta alla sorgente di ogni vero, che è nello stesso tempo il tipo del bene e del bello. La vita la quale è diffusa nell'universo emana dal detto principio. Esso penetra in noi con un raggio di eterna luce, e rischiara quel senso divino col quale abbiamo il potere di apprendere lo stesso assoluto, e che tanto è diverso dai sensi umani e corporei. La filosofia non consiste che nella conoscenza del detto essere. La purezza della vita, la preghiera, le pratiche religiose sono le vie, le quali ci preparano ad acquistar tale scienza.

Il trattato sui *Misteri degli Egizii* porta il nome dello stesso Giamblico. Oltre alla intuizione immediata, alla ispirazione celeste, e all'entusiasmo mistico che traspare in esso ad ogni tratto, vi si trovano anche professate le dottrine sulle operazioni secrete, le pratiche teurgiche, le parole misteriose, i sacrifizii e le espiazioni, siccome mezzi di procurare le apparizioni dei genii, e di giungere alla divinazione. Tuttochè la critica dichiarasse fondatamente apocrifa una tale opera, non può dubitarsi però che trovasi in essa la sostanza delle dottrine che Giamblico insegnò, e che leggonsi consacrate nei suoi scritti autentici, quali sono segnatamente quelli della Vita di Pitagora, e della Esortazione alla filosofia, nelle quali (sotto lo scudo dei voluti libri ermetici sopraindicati) si tenta di riprodurre e sostenere le superstizioni più volgari del paganesimo.

257° Neoplatonici Posteriori: Proclo—Discepolo e successore di Giamblico fu Edesio, di questi Eustazio e di Eustazio Crisanto, dalla scuola del quale ultimo uscì l'imperatore Giuliano, che cercò di dare al neoplatonismo una direzione pratica, con combattere la vita solitaria e porre in onore l'annegazione della scuola cinica e stoica. Dopo la morte

di questi avvenuta nell'anno 363, coloro che nella scuola alessandrina richiamarono più l'attenzione furono Jerocle il quale considerò la filosofia come la purificazione e la perfezione della vita umana, e Proclo nato in Costantinopoli nell'anno 412, e discepolo di Siriano da Alessandria.

Ad onta della deferenza che Proclo ebbe per le dottrine di Platone e di Aristotile, mantenne però che la materia non è un principio esistente da sè, ma in vece è prodotta da Dio, quantunque a Lui coeterna, come quella che ne emana da tutta l'eternità. Il mondo è constituito dall'armonia: ora questa è l'unità nella varietà. Dunque l'uno ed il vario esistono primitivamente nella idea del grande architetto, o piuttosto non è questi se non la stessa suprema entità che comprende l'essenza, l'unità, la verità: divina triade la quale per la sua azione produce tutte le forme che riseggono nei singoli oggetti. Ciascuno di questi comprende poi in sè l'esistenza, la vita e l'intelligenza; e tale è la triade realizzata. Quindi la distinzione fra due mondi, l'uno intelligibile, l'altro sensibile. Il destino presiede al secondo, ma la provvidenza sovrasta tanto a questo che al primo. Come però simile dottrina della provvidenza è radicata su quella della unità suprema, da cui emana tutta la gerarchia degli esseri senza interruzione, anzi in modo che i più perfetti siano nei meno perfetti; si fa ragione come Proclo, al pari dei suoi predecessori, confuse anzi pose la teurgia al di sopra della filosofia.

Morto Proclo nell'anno 485, l'insegnamento neoplatonico fu continuato nel Museo da Marino, indi da Isidoro, e poscia da Zenodoto e da altri dei quali non ci rimangono che rare ed incerte notizie. Ad ogni modo la filosofia antica era già finita come scienza. Quella che usurpava il suo nome non offriva che lo spettacolo di uno spirito esaltato che va in cerca del maraviglioso, e di quanto vi ha di più straordinario e di superstizioso prima nelle teorie, indi nelle pratiche. Sotto questo rapporto, colui che insegnò ultimo la filosofia neoplatonica fu Damascio, il quale fiorì nella prima metà del sesto secolo dell'era corrente, e che successe ad Ammonio figliuolo di Ermia alessandrino. Niuna cosa vi ha di più speciale in lui, se non che intese a ricondurre il neoplatonismo nello stato in cui lo avea lasciato Plotino.

258° Altre scuole filosofiche in Alessandria — Così volgevano in basso le sorti della filosofia, resa l'asilo di tutti gli errori che avrebbe dovuto combattere. Ma mentre ciò avveniva in Alessandria per opera

del neoplatonismo, non mancarono ivi stesso, tra filosofi che frequentavano il Museo, cultori e rappresentanti delle altre scuole di Grecia. La filosofia di Aristotile apportata colà da Demetrio di Falero, vi fu più tardi insegnata da Senarco, da Boeto di Sidone, da Aristone e da Giovanni Filopono, sino a tutto il sesto secolo dopo C. Eraclito da Tiro vi professò la filosofia della seconda Accademia, di cui, come lo dice Tullio, fu uno dei più distinti apologisti (1). Per la scuola di Cirene vi furono Teodoro ed Egesia, Colote per quella di Epicuro. Sfero, Socione, Satiro, Cheremone vi sostennero le parti dello stoicismo. Intanto da un lato gl'imperadori cristiani fulminavano i filosofi, e decretavano la chiusura delle loro scuole profane, mentre dall'altro si andava formando una nuova filosofia, la quale avea i suoi precedenti nei maggiori tra greci filosofi, ma ripeteva la forza e quasi la vita dal dogma di un Dio libero creatore dell'universo. Tal'era appunto la filosofia che si accingeva a percorrere un secondo periodo sull'orizzonte dello scibile, cioè dire il periodo moderno (2). Chi volesse metter questo a confronto coll'antico, troveria che esso in parte gli somiglia, cioè nella sua generale andatura, mentre in parte se ne differenzia. Vedremo in effetti la filosofia prendere anche nel periodo recente le sue mosse dal dogma; ma questo non è più quello delle religioni orientali, sì bene il dogma cristiano. La scorgeremo in seguito all'epoca dei rinati studii, correndo il sestodecimo secolo, staccarsi dal dogma stesso ed affidarsi alle forze del pensier libero, come già una volta ai bei tempi delle scuole socratiche. La rivedremo da ultimo volgere a nuova decadenza, con tentare al secol nostro di rendere mistica la filosofia mediante l'intuito dell'ente o dello stesso atto creativo, senza gran divario da ciò che al cader delle scuole greche venne praticato dal sincretismo dei neoplatonici alessandrini (129). Questo moto di decadimento della filosofia ai tempi nostri, (che per altro dee dirsi omai felicemente arrestato), è però l'indicio sicuro che un terzo e più grandioso periodo è vicino a cominciare, a nome del pensier libero, atteso l'inestinguibile forza della ragione: periodo che ha i suoi precedenti in Pitagora, Cicerone e Vico, cioè

(1) *Acad. Quaest.* Lib. II, Cap. IV.

(2) L'editto riportato da Procopio col quale l'imperatore Giustiniano prescriveva la chiusura della scuola di Atene (anno 529), può dirsi l'atto con cui si segna la fine del periodo antico della filosofia, gli sforzi posteriori della quale a rilevarsi, non furono che sempre più deboli ed isolati.

nella più antica e più recente italiana sapienza; ma che è destinato a compiere il suo corso nel seno dei tempi futuri, secondo quelle idee fondamentali che noi possiamo antivedere, e che abbiamo per sommi capi indicato nel corso del presente Manuale (126 a 128, e 293, 294 e 296): simili a colui che segna il modello di un vasto edifizio, sperando che se il piano è accolto non manchi altri che lo porti a compimento.

SEZIONE II.

PERIODO MODERNO DELLA FILOSOFIA

CAPITOLO I.

Epoca di origine o di preparazione.

Articolo 1.

Filosofia patristica.

259° **Si riassume il piano dell'opera** — In questa ultima parte del presente Manuale essendo io volto colla mente più all'idea del tutto che alle specialità, e fermandomi sui mezzi che mi offre il passato, solo in quanto possono contribuire a produrre una miglior teoria; mi giova mostrare l'andamento periodico e in pari tempo progressivo che il pensier filosofico ha seguito con grandi proporzioni in due successivi cicli nel campo della storia. Però cerco di porre in luce come nel secondo di tali cicli si siano riprodotte le stesse vicende e i lineamenti stessi del primo. Sopratutto poi mi ingegno di far risaltare come l'Italia possiede il tesoro di una originaria, antica, alta filosofia speculativa: quella per cui furono grandi Pitagora e i suoi seguaci; quella da cui Socrate e Platone trassero le più belle ispirazioni; a cui il Tegastense Agostino si innalzò (264), e cui il Vico diede opera a ricavare dalle origini della lingua latina: filosofia non dogmatica nè scettica, non ideale nè empirica, ma temperata di riflessione e di speculazione, critica cioè o teoretica nel

tempo stesso, o in una parola *razionale*, siccome spesso abbiamo detto ed appresso verremo dichiarando di nuovo (293 e 294).

260° Ricorso del mondo filosofico: compito dei santi Padri, e ragione per cui altri di essi si appigliavano alla filosofia ed altri l'avversavano — Il ricorso del mondo filosofico è chiaro nella origine del secondo periodo della sua storia. Questo periodo ha il suo germe dogmatico nel cristianesimo, come il periodo precedente l'ebbe nelle religioni orientali; ma acciò detto germe avesse potuto svilupparsi eravi uopo della virtù della ragione. Quelli che primi si sobbarcarono a tale assunto furono i santi Padri. Vero è che il codice da cui questi partivano e cui tutto subordinavano era quello dei libri sacri del cristianesimo. Ma in questi si contenevano verità di duplice sorte: altre sovrarazionali si riferivano alla parte arcana della natura divina; altre razionali riflettevano Dio stesso in quanto può essere conosciuto naturalmente, tanto in sè che nei suoi rapporti coll'universo e coll'uomo. Di qui una distinzione fra Padri dei primi secoli. Alcuni non erano filosofi; si appigliavano quindi a preferenza al lato misterioso del cristianesimo, innanzi a cui stimavano non pure ardimentosa, ma profana e nociva ogni opera di ragione: nel qual giudicio erano raffermati dalla considerazione delle discordie e degli errori tra cui si era avvolta la filosofia pagana. Tali furono principalmente Tertulliano, Arnobio, Lattanzio. Altri poi educati alle scuole di Grecia e di Alessandria, aveano passata la loro giovinezza nella palestra delle dispute filosofiche; e però quando furono attirati nel centro della vita del cristianesimo, restarono meravigliati per la soluzione impensata che vi trovarono di quei problemi intorno ai quali si erano affaticati gli stessi capi dell'Accademia, del Liceo e del Portico. Così Giustino israelita, detto il Filosofo (89-165), Clemente di Alessandria (morto nel 218), e il Tegastense Aurelio Agostino (354-430), piuttosto che abdicare alla filosofia che aveano studiata, trovarono ragionevole di conservarla tutta in quella parte che avea di vero, e di ritrattarla solo in ciò che inchiudeva di falso, secondo la loro nuova fede.

261° Quale fu l'indole della restaurazione filosofica operata dai Padri, e suo divario dalle anteriori filosofie — Quantunque molti punti avessero reclamato in filosofia grandi emendazioni, e avessero dovuto essere stabilmente determinati e l'unità di Dio, e la libertà e la destinazione dell'uomo; pure dei luminosi tratti erano stati rimasti intorno

a tali cose da molti filosofi e scuole anteriori. Altronde i detti punti per quanto essenziali, per tanto riuscivano inefficaci di per sè soli a fondar filosofia nuova, o a restaurare fondamentalmente l'antica, quando non fosse venuta in compimento di essi la dottrina della creazione dal nulla, quasi rimedio efficace a ribattere gli errori della filosofia anteriore. Pertanto la manifestazione della cennata verità fu il migliore ufficio che il cristianesimo era in grado di rendere alla scienza prima, cioè al sapere speculativo.

Potevano ingegni della tempra di un Giustino, di un Clemente, di un Agostino, partecipi lungamente degl'imbarazzi dei filosofi greci; potevano, dico, non restare colpiti da tale dottrina, o non conoscerne il valore, e non giovarsene come di chiave nella scienza, o come di fondamento comune in tutte le discettazioni, e nella confutazione dei sistemi che aveano di fronte? Quindi il concetto della filosofia cristiana, e la sua differenza dalla pagana: due cose che se in altri si debbono cercare, risaltano da sè, perchè dette formalmente, in santo Agostino. « Tutti quei filosofi, scrive egli, i quali pensarono del Dio sommo e vero, che fosse effettore delle cose create, e lume di ciò che si conosce, e bene di ciò che si opera; e che da lui sia il principio della esistenza, e la verità della dottrina, e la felicità della vita; sia che essi si vogliano chiamare Platonici, o Jonici, o ancora Italici a cagione di Pitagora e dei pitagorici, o pure Atlantici, Libici, Egizii, Indiani, Persiani, Caldei, Sciti, Galli od Ispani; sempre noi li anteponiamo a tutti gli altri, e come a noi più conformi li riteniamo » (1). E poco stante: « Nè perchè il cristiano, soggiunge, ignora alcuni termini, quali son quelli di fisica, di logica, di etica, perciò non sa che da un vero e sommo Dio a noi viene la natura per cui siam fatti a sua immagine, e la dottrina per la quale abbiamo conoscenza e di lui e di noi medesimi, e la grazia per la quale aderendo a lui diventiamo beati. Ella è questa adunque la causa per cui noi preferiamo i cennati a tutti gli altri filosofi: avvegnachè mentre gli altri impiegano tutto l'ingegno e lo studio nel ricercar le cagioni delle cose e la maniera di conoscere e vivere; questi conosciuto Dio rinvennero e dove fossero le cause del formato universo, e dove la luce di ogni verità percettibile, e dove la fonte in cui si attinge la felicità. Tutti quelli adunque che così la pensano intorno a Dio,

(1) *De Civ. Dei.* Lib. VIII, Cap. IX.

siano essi Platonici o pur filosofi di qualsivoglia altra scuola, sono del tutto consenzienti con noi» (1).

Così mentre da una parte determinasi che l'indole della filosofia cristiana, qual fu intesa dai Padri, stia nell'essere per eccellenza razionale, sintetica, e tutta poggiata sul dogma della creazione dal nulla; si fa poi consistere ogni sua differenza dalle altre filosofie, nell'essere queste vaganti ed incerte nella ricerca dell'uno e sommo principio delle cose, delle cognizioni e delle norme stesse delle umane azioni. Che se anche tra filosofi e scuole antiche il riferito scrittore trova di quelli che al pari di un Pitagora, di un Socrate, di un Platone, precorsero una simile filosofia; non si ristà dal notare che in essi la limpidezza del vero è conturbata da molti errori, e che quanto di buono contiensi nelle loro dottrine deve essere invertito a miglior uso, quasi rivendicandolo dalle mani di ingiusti posseditori (2).

262° Ecletticismo dei Padri — Ma qui sorviene il considerare, qualmente i Padri, confessando che il mentovato principio uno e sommo dell'universale filosofia veniva apprestato dalla fede, e riconosciuto dalla ragione; disposarono la scienza umana col dogma, non senza lasciare però a questo l'iniziativa e la supremazia, in conformità del pronunciato delle sacre carte: *Nisi credideritis, non intelligetis.* Forti così della loro fede intorno al supremo essere, i Padri della classe filosofica ricavarono dal cristianesimo una vigoria, una sicurezza e un ardire sconosciuti nei rimanenti. E niuna via fu tralasciata per avvicinarsi almeno, se non per poggiare, all'altezza di quel primo in cui tutti credevano. Nella quale opera più di ogni altro si spinse Agostino, dando l'esempio di pervenire per virtù di speculazione alla dimostrazione di Dio. Im-

(1) Op. cit. Lib. VIII, Cap. X. Nell'atto in cui i Padri consentivano tutti nel fondare la filosofia prima sul dogma di un Dio creatore, si distinguevano poi per talune diverse opinioni di ordine secondario relative alla stessa creazione dell'universo dal nulla. Una delle quistioni di detto genere veniva offerta dal dubbio, se mai la creazione delle cose abbia avuto luogo da tutta l'eternità o pure nel tempo. Origene e Clemente di Alessandria furono per la prima ipotesi; santo Agostino per la seconda. Posteriormente san Tommaso tenendo distinto il fatto dalla possibilità, emise il parere, come non siavi ripugnanza in supporre, che il mondo avesse potuto esser creato sin dalla eternità, non già avuto riguardo alla natura della materia, ma sì bene in considerazione dell'atto creativo il quale è affatto esente da successione.

(2) *De Doct. Christ.* Lib. II, Cap. 40.

perocchè, siccome, ragionava egli nei suoi dialoghi intorno al Libero Arbitrio, siccome più nobili degli oggetti sensibili sono gli organi sensorii, e più di questi è nobile il senso intimo, ed al senso intimo sovrasta la ragione; così in sopra della ragione vi è l'unico ed assoluto vero, il quale è Dio, fonte di luce in cui si dee collocare il sommo bene e la compiuta felicità: oggetto comune per gli sguardi delle menti, come il sole lo è per quelli del corpo (1). Ma oltre a ciò i Padri invocano le prove cosmologiche e morali, per venire in sostegno della detta fondamental verità: laonde raffermati in un ordine così alto di idee, spiegano tale dovizia di ragionamenti, e trattano l'argomento degli attributi e dei poteri di Dio in maniera sì fatta, da presentare un esempio non comune di filosofia speculativa. Avvegna poi che la loro missione più pressante era quella di andar combattendo le idee del politeismo; perciò l'unità e la semplicità furono fra gli attributi divini quelli che più richiamarono il loro studio. In quella guisa poi che i libri sacri erano la scorta della ragione, per cui si formava la filosofia cristiana; così questa valeva ai Padri di criterio per giudicare qual parte doveano rifiutare e qual ritenere delle dottrine professate dai filosofi anteriori. Però l'alessandrino Clemente avea a dire, non chiamarsi da lui filosofia nè la stoica, nè la platonica o l'epicurea, nè l'aristotelica; ma tutto ciò che di retto, di giusto e di pio è stato insegnato da tali scuole, ciò solo doversi intitolare filosofia, quasi una scelta fatta fra tutte le loro dottrine (2). Sollevare questa scienza, ed usufruire della sua storia in vantaggio di essa, dietro il sostegno e la guida della fede, erano le note che contrassegnavano l'ecletticismo patristico: metodo di preparazione per il secondo periodo che descriviamo, ma non pertanto erudito metodo che risguardava gli sforzi della scienza pagana, quale un preparamento per un nuovo sistema di filosofia.

(1) *De libero arbitrio*, Lib. II. Quindi altrove: *Nihil est potentius illa creatura quae mens dicitur rationalis, nihil est sublimius. Quidquid supra illam est, jam creator est* (*Tract.* XXIII *sup. s. Ioan.*). Ed altrove: *Quidquid rationali anima melius est, omnibus consentientibus Deus est.*

(2) *Stromat.* Lib. I, Pars VII. « La vera filosofia (avea scritto prima di lui Giustino il filosofo) non è Platonica, nè Peripatetica, nè Stoica, nè Pitagorica. Se molte sette si son formate, ciò è provenuto dall'essersi sostituita l'autorità dei maestri a quella della ragione » (*Dial. cum Triph.* § 218).

263° Giustino — E tali massimamente vennero giudicate dai Padri le dottrine di Pitagora, di Socrate e di Platone. « Quantunque la filosofia di Platone come quella degli Stoici (scrivea san Giustino), e le tradizioni degli storici e dei poeti, non siano del tutto uniformi all'evangelo; esse hanno nondimanco con questo una specie di affinità, e quanto è stato detto di buono e di retto appartiene di vantaggio al cristianesimo » (1). Però ei si mostra rapito dalla sublimità degl'insegnamenti di Socrate, il quale « esortava gli uomini ad elevarsi al di sopra delle favole mitologiche, e a ricercare il Dio ignoto la cui manifestazione era riserbata all'evangelo » (2). Nè meno era compreso da meraviglia al riscontro che trovava frà la dottrina del platonico logo e il dogma cristiano del Verbo: riscontro da cui egli stesso desume, che la ragione umana è quasi copia ed immagine della divina. Ma congruenti con sè medesimi nel far precedere e risaltare l'influenza della rivelazione, san Giustino e gli altri Padri ritenevano, che i Greci aveano pur ricavato dagli Ebrei il primo strato di loro filosofia.

264° Panteno fonda scuola filosofica in Alessandria, e vien seguito da Clemente e da Origene. Filosofia di santo Agostino — Con tali vedute, mentre in Alessandria si andava per gradi spegnendo il genio della greca filosofia, sopraffatto (come abbiamo visto di sopra) dalla teosofia orientale; un filosofo cristiano, l'ape della Sicilia, Panteno di nome (morto nei primi anni del terzo secolo, imperando Caracalla), aprì una scuola nella stessa splendida capitale dei Tolomei: scuola in cui una filosofia opposta a quella del Museo, raccoglieva l'eredità della sapienza dei greci, ma la ravvivava coll'amore della recente fede, e colla dottrina di un Dio libero creatore dell'universo. Fu questa scuola la palestra in cui si segnalarono un Clemente discepolo di Panteno, e un Origene (185-253) discepolo di Clemente, ambo di Alessandria, emulo l'uno di Ammonio, l'altro avversario di Celso e maestro di Porfirio, non esente egli stesso da molte idee comuni colla scuola neoplatonica, massime per ciò che concerne la preesistenza delle anime umane, la loro discesa nei corpi materiali, ed altre dottrine che a queste si rannodavano. E comechè a fronte di tai nomi parecchi altri non poco benemeriti della filosofia cristiana, quali Gregorio soprannomato Tau-

(1) *Apol.* Lib. II, § 13.
(2) Ivi, Lib. I, § 5.

maturgo, Gregorio Nazianzeno (1), un Sinesio, un Eusebio, e il voluto Dionigi Areopagita, rimangano in dietro; pure tanto gli uni che gli altri doveano restare ecclissati dall'ingegno e dalla dottrina del gran Tegastense A. Agostino, che emendando e perfezionando sempre le sue idee, fu costante nell'amore della filosofia. Noi lo abbiamo visto partir da Dio come principio del mondo reale, del mondo intellettivo e del mondo morale; perlochè egli stesso pone l'unità come termine oggettivo della filosofia. Ma tale unità oltre di Dio si riscontra pure nell'anima; salvo chè in Dio essa è causa dell'universo, ovvero delle idee divine, nell'anima è causa dei pensieri o delle idee umane. Tal è il doppio Verbo, e questi sono i due mondi che il filosofo deve distinguere. Però chi vuole elevarsi al principio dell'universo e concepire il sistema delle cose, non dee rifiutare il soccorso dell'analogia con ciò che si avvera nell'intimo del proprio pensiero (126). Con simile ordine il savio può senza temerità aspirare alla conoscenza delle cose divine, non pure per virtù di fede ma anche per opera d'intelletto: al qual fine l'arte del ragionamento e la scienza dei numeri gli varranno per scorgere la similitudine che collega il mondo interno coll'esteriore; l'uno che ha per centro l'anima, l'altro che è stato creato da Dio (2). Così il sommo uomo si innalza alla conoscenza del primo vero, ed alla regione di quelle idee senza le quali confessa di non esservi filosofia; idee eterne ed immutabili, ragioni e forme delle cose, contenute nella intelligenza divina, e che servono di esemplari a tutto quanto è stato fatto o è da farsi (3). Dopo di che non dee recar meraviglia, se santo Agostino negli

(1) È di questi il seguente pronunciato: *Ordine omnia concinnata sunt, et quidem concinnatore verbo* (*De moderat. in disputando*).

(2) V. i due libri *De Ordine*.

(3) Da tutto il detto risulta, come per santo Agostino, a dirla col linguaggio dei giorni nostri, il primo filosofico era diverso dall'ontologico; imperocchè egli si faceva strada a questo per forza della riflessione: la qual cosa si vede nella sua stessa dimostrazione di Dio che abbiamo allegata di sopra (262), e che si riduce ad un'analisi psicologica con cui oltre a ciò che sottostà al potere personale, trova egli qualche cosa che ad esso sovrasta, qual'è l'immutabile verità (*De Libero arbitrio*, Lib. II). Che poi lo stesso abbia riposto il primo della filosofia critica nella realità del conoscente e non in quella del cognito, lo dice espressamente là dove disputando contro gli Accademici, va in cerca della prima e più manifesta delle cose. *Prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis, an tu fortasse metuis ne in hac interrogatione fallaris?*

insegnamenti di Socrate forniti da Platone, riconosce l'antico e radicale concetto della filosofia di Pitagora: la quale filosofia, era serbata a fare in Italia nuova mostra di sè per opera di Giambattista Vico (293).

265° Filosofi cristiani posteriori fino a Giovanni Damasceno — Per detta guisa sorgeva e preparavasi a futuri destini la nuova filosofia, mentre cadeva l'antica; sì che è oltremodo visibile, all'epoca di cui parliamo, l'intrecciarsi e il contrariarsi insieme dei due periodi, il pagano e il cristiano, discendente l'uno, l'altro ascendente, non senza serbare però un identico e fecondo germe di alto sapere, il quale dovrà forse compiutamente svilupparsi in quella stessa terra in cui nacque, e con quelle forme che sono unicamente degne d'italiano pensare. Intanto il mondo romano volgeva a ruina, la dissoluzione interna della società vecchia cresceva, le irruzioni dei barbari in Italia non davano tregua. La filosofia non potea non risentire dei mali che opprimevano la civiltà, e noi vediamo in Agostino arrestarsi l'antica e prima serie dei pensatori cristiani. Dopo di lui in effetti possono solo essere mentovati Marciano Capella ed Enea di Gaza, floriti nella seconda metà del quinto secolo, M. Aurelio Cassiodoro (480-575) nato in Squillace antica città della Magna Grecia, Claudiano Mamerto (f. 480) noto per un suo trattato sullo Stato dell'anima, Severino Boezio (470-526) menzionato di sopra, e san Giovanni da Damasco, per la eloquenza soprannomato Crisostomo, morto intorno alla metà del secolo ottavo (754?), il quale deffinì la filosofia per « la scienza delle cose che sono, in quanto che sono », e riordinò la teologia dando ad essa per base le dimostrazioni razionali della realtà di Dio, della sua unità e degli altri suoi attributi (1). Per opera dei

cum ubique si non esses, falli omnino non posses (*De libero arb.* Lib. II). Del qual ragionamento il sommo autore si avvale, sempre che trattasi di stabilire il punto da cui la filosofia, come scienza prima, dee pigliare le mosse (V. *De Trinitate*, Lib. X, Cap. XII, e *De Civ. Dei*, Lib. XI, Cap. XXVI).

(1) Alcuni passi di Tertulliano, Arnobio e Giovanni Damasceno intorno all'anima umana, hanno indotto taluni a ritenere, che i Padri l'abbiano creduta di natura corporea. Ma in onor del vero fa uopo avere considerazione al distinguere che essi facevano, con molti dei filosofi antichi, tra il complesso degli organi, l'anima e lo spirito; il primo materiale è corporeo, l'altra materiale ma non corporea, l'ultimo nè corporeo nè materiale, ma semplice. E tuttavolta se vi ha di quelli fra' Padri, i quali addicono il nome di corpo anche allo spirito, chi ricerca la loro dottrina nell'intero contesto delle opere, si avvede venire usurpata la voce corpo per denotare ciò che è reale in opposizione al nulla: *quia non est nihil, non est inanitas* (Tertull. *De haeres.* Cap. LXXXVI).

riferiti autori chiudevasi il primo stadio di preparazione per la filosofia del secondo periodo.

Articolo 2.

Filosofia dell'età di mezzo.

266° Carattere generico della filosofia araba, e sue diverse scuole—Posteriormente la filosofia fu, sino oltre al mille dopo Cristo, quale i tempi consentivano che fosse; non mai libera da influenze, priva di ardimento e di concetti originali, fermento di sistemi antichi, reminiscenza dominata dalla teologia, non che in gran parte ridotta a dispute di parole e a comenti su di Aristotile. Ma rimettiamoci nella nostra narrazione secondo il corso della storia, con tener presente siccome anche in questa epoca di preparazione del periodo moderno, la filosofia pria si esercitò con lavori dialettici sotto l'influenza del dogma, e poi sufficientemente instrutta in tal tirocinio emise delle teoriche più o meno in armonia o ricalcitranti col dogma medesimo, non altrimenti che avvenuto era nell'analoga epoca di preparazione del periodo antico (124, 125, 181).

A niuno deve essere ignoto il brillante episodio che nella storia della età media offrirono gli Arabi. I quali già aveano esteso le loro conquiste dal Gange al Rodano, quando alcuni califfi della stirpe degli Abassidi (siccome Al-Mansor che cominciò a regnare nel 753, Arun-Al-Rascid pronipote di Al-Mansor, Al-Mamun figlio di Arun, e Motasem morto nell'anno 841), impresero a promuovere la cultura dei buoni studii. Per opera di essi a Bagdad sul Tigri, come a Bassora ed a Nisabur, non che a Cordova e a Granata, vennero fondate scuole, intorno allo stesso tempo in cui Carlomagno inaugurava un'accademia in mezzo ai Franchi, accanto alla sua reggia. Ed a Bagdad, nella corte dei califfi, aveano trovato accoglienza e favori Giovanni Filopono da Alessandria scolaro di Ammonio (1), e in seguito Giovanni il Crisostomo. Che se a ciò si aggiunge, essersi nella Persia ricovrati sin dai tempi di Cosroa i seguaci di Plotino e di Giamblico, come Isidoro di Gaza discepolo di Proclo, e Damascio discepolo d'Isidoro; si avrà la spiegazione del carattere proprio della scuola araba.

(1) Fu questo Ammonio figliuolo di Ermia, anche di Alessandria.

Usciti di recente dalla vita nomade dei deserti, gli Arabi non erano preparati alla filosofia nè dalla loro civiltà, nè da quei graduati sforzi coi quali si giunge a formare lo spirito intellettivo di un popolo. Tuttavia avidi d'apprendere, e di mostrarsi eguali all'altezza delle loro conquiste sulla scena del mondo, non esitarono ad accettare il deposito di quel sapere che era sopravvissuto sino alla età loro. Però le sopraddette circostanze esercitarono massima influenza sulla indole determinata dei loro studii filosofici. Il Filopono, così chiamato per l'amore alla fatica, fu colui dalla cui mano gli Arabi ricevettero Aristotile, arricchito dei suoi commentarii. I discepoli di Proclo consegnarono loro la filosofia neoplatonica di Plotino. La teologia stessa del Damasceno esercitò la sua influenza su di essi, in ciò che non si opponeva al Corano, dir voglio il monoteismo e la confutazione di tutto che serbava vestigio d'idolatria. Ciò spiega come la filosofia fu presso gli Arabi o formale e peripatetica, o neoplatonica e contemplativa, ma in ambo i casi ontologica ed alligata alla teologia monoteistica.

267° Filosofi della scuola Aristotelica—La maggior parte dei filosofi arabi vollero darsi il vanto di coltivare (oltre alla loro scienza) non solo la matematica, quanto anche la fisica, l'astronomia, la medicina. Tra quelli della scuola aristotelica, che fu la più antica, contasi per primo Alchindi da Bassora, scrittore fecondo, fiorito nei primi anni del nono secolo, sotto il regno di Al-Mamun; di cui, oltre a varii scritti di cose fisiche e mediche, si rammemorano una Esortazione allo studio della filosofia, un Trattato di Filosofia interiore, e le Quistioni di Logica e Metafisica. Incontrasi dopo di lui Alfarabi da Bala, vissuto sino oltre alla metà del nono secolo, da cui ripetesi il lustro della scuola di Bagdad, e quel modo di risguardare l'intelletto attivo che diede poi luogo alla dottrina degl'intelletti separati, in cui sta il principal contrassegno della scuola araba. « L'intelletto *attivo*, scrive egli, percepisce quanto havvi di più perfetto; ei possiede in sè, in una maniera astratta, le forme che sono eziandio negli oggetti, non così che esse risedessero prima in questi, e poi ne siano staccate; ma nello investir ch'ei fa la materia e le nature tutte, l'intelletto attivo imprime loro esso stesso dette forme quali erano in lui, e che in sè sono indivisibili ». Venuto in seguito Avicenna (980-1036) considerò in effetti l'intelletto agente come la sede delle forme sustanziali, e come distinto da quello dell'uomo. Questo filosofo nell'atto che ridusse a chiarezza e a semplicità mag-

giore la logica aristotelica, ebbe il merito di risguardar la metafisica come la scienza che riflette i principii sui quali si fondano tutte le altre scienze: avveguachè essa comincia dal trattare del possibile, del necessario e del contingente; indi della realità, della sostanza, dell'accidente, del genere e della specie; poscia della causa, dell'azione, della modificazione passiva, della unità, della uniformità, della contraddizione; finalmente degli elementi di tutto ciò che esiste e del primo principio. In ogni caso però l'obbietto proprio della metafisica è l'essere, come quello che è l'elemento primo ed universale di tutte le conoscenze, quantunque per la sua semplicità non fosse suscettivo di deffinizione.

268° Filosofi della scuola mistica, e fusione delle due scuole eseguita per Averroe — Ma la fervidezza dell'ingegno arabo non lasciò che la filosofia avesse a lungo seguito il suo corso senza cadere nello scetticismo, onde cercò poi di rifarsi (stante che gli estremi si toccano) per opera del misticismo. Algazel, filosofo della scuola di Bagdad (1072-1127) fu colui che presedette ad una simile trasformazione. Nella sua opera sulle Opinioni dei filosofi, e in un'altra intitolata Distruzione dei filosofi, imprese una critica dei principii delle scienze, nella quale non fu risparmiato nè meno il principio primo di ogni esistenza, cui i neoplatonici per conservare la più perfetta semplicità rifiutavano qualsisia attributo. E pur con singolare procedimento, dopo avere egli negato qualunque connessione tra gli effetti e le cause nell'ordine naturale, fece ricorso all'opera continua dei miracoli, onde trasse un sistema di misticismo e d'illuminismo, in cui scomparendo ogni forza di scienza, rimane il campo alla sola rivelazione: cosa che procurò a lui occasione di scrivere da teologo un Trattato sulla interpetrazione della professione di fede. Su queste tracce si portarono dietro dello stesso, Tofail, Avampace (Ibn Bauac) ed Avicebron, ridestando le teoriche dei neoplatonici, sino a che Averroe (Ebn Rosd) da Cordova, morto nei primi anni del terzo secolo, imprese ad attuare la fusione del neoplatonismo colle dottrine aristoteliche. Accanto alle sottigliezze logiche ed alle quistioni sulla materia e sulla forma, in cui Averroe restò fedele ad Aristotile sino a procacciarsi il titolo di Commentatore, in lui si rattrovano le ipotesi della gerarchia delle intelligenze e della loro emanazione da Dio. Ma il punto in cui il filosofo di Cordova innestò a preferenza le teoriche dei nuovi platonici con quelle del gran maestro, fu-

la dottrina della unità dell' intelletto universale. Quantunque i filosofi arabi anteriori avessero in effetti insegnato che l'intelletto agente sia una sostanza distinta nell'uomo, pure fu Averroe quegli che determinò come simile intelletto sia comune, universale, avente una realità propria, inferiore non che distinto dalla divinità, ma tale che tutti gli uomini ne partecipino anzi ne vengano illuminati. Fra suoi discepoli, il più famoso fu Mosè Maimonide anch'esso nativo di Cordova, di nazione israelita (1139-1205), di cui si vuol rammemorare l'aver messo in dubbio la dottrina appunto dell'intelletto universale professata dal suo maestro.

269° Filosofia scolastica e sua prima età. Di Alcuino e di Scoto Erigena — Coeve alle scuole arabe furono quelle che si andarono fondando in occidente dietro l'iniziativa di Carlomagno, e che si diramarono in seguito presso agli episcopii e nei recinti dei chiostri, nutrendo nel loro seno una filosofia cui era solo concesso lo spaziare nella interpretazione di Aristotile sotto la sorveglianza anzi in servigio della teologia: la quale filosofia venne da ciò appunto nominata scolastica. Quantunque l'origine di questa potesse plausibilmente fissarsi nel nono secolo, e il corso della sua esistenza dividersi in varii stadii, non può determinarsi egualmente un tempo certo per la sua fine: stante che essa, tenace nella doppia autorità, e spalleggiata dalla gerarchia, si è lentamente ritirata dal campo dello scibile, dileguandosi più per forza dei progredienti lumi, che per propria arrendevolezza e concessione.

Si suole la prima epoca della scolastica far cominciare dal tempo in cui l'anglosassone Alcuino (736-804) fu chiamato a istituire scuole e biblioteche da Carlomagno: opera nella quale ebbe seguace Rabano Mauro da Magonza (776-856) discepolo suo. Ma qual fosse stata la condizione della filosofia in questa epoca, può argomentarsi dal veder lo stato dello scibile ridotto al *trivio* e al *quadrivio*, siccome chiamati erano i due gruppi, l'uno della grammatica, della rettorica e della dialettica, l'altro della musica, aritmetica, geometria ed astronomia, senza che fosse dato luogo nè a metafisica, nè a fisica, nè a scienze morali o sociali o giuridiche. E pure in un tempo in cui le menti erano sì intorpidite che nella filosofia stessa, o per dir meglio nella logica, non più si discuteva, o discutevasi solo sulla intelligenza del testo aristotelico, apparve l'irlandese Giovanni Scoto, soprannomato Erigena (m. 886): genio singolare che in una età pedissequa sdegnando la comune via, osò costruire

una metafisica con metodo speculativo. È famoso di lui il libro intorno alla Divisione della Natura: libro in cui egli sparti le cose tutte in quattro generi, dei quali il primo comprende la natura che crea e non è creata, il secondo quella che crea ed è creata insieme, il terzo quella che è creata e non crea, il quarto quella che non crea e non è creata. L'uno rappresenta la causa universale, l'altro i prototipi ovvero le idee, il terzo le cose sottoposte alle condizioni di tempo e luogo (1). Noi abbiamo trovato un'identica divisione nell'antica filosofia Sanchia (2); e da questa possiamo trarre argomento a dire che la quarta natura sia quella dell'anima. Ma le idee di panteismo emanativo che si incontrano nel libro indicato, risentono pur troppo delle influenze del neoplatonismo: imperocchè in esso si insegna, che « la essenza suprema si comunica e si trasmette per una sequela di derivazioni, quasi onda di fiume che si diffonde in un immenso letto, e si prolunga per un corso infinito » (3). Quindi il misticismo e la confusione della filosofia colla teologia, cui ebbe parte lo Pseudo-Dionigi Areopagita, tradotto e divulgato in occidente da Scoto Erigena.

Non pertanto le dottrine di lui, rimaste senza seguito, perdevansi fra le tenebre ognora più dense della ricorrente barbarie. Gerberto, della gente dei Franchi (m. 1003), sarebbe il solo a riempire nella storia della filosofia il vuoto del secol decimo per la sua erudizione e per gli studii sopra Aristotile, quando non si dovesse anche far menzione di certo Costantino, contemporaneo ed amico di lui, noto per i suoi viaggi in Oriente, e per essere riguardato fondatore della tanto rinomata scuola Salernitana.

270° Seconda età della scolastica. Berengario, Lanfranco, Anselmo di Aosta— Ma a detta prima età, la quale a dir vero va contrassegnata piuttosto per le scuole che per la scolastica, ne successe un'altra che si distende dal decimoprimo al decimosecondo secolo: età in cui si ridestò lo spirito di ricerca, e col moto delle discussioni si riaccese alquanto la vita del pensiero, non senza quella originalità di carattere che veniva consentita dalla tristizia dei tempi. I dispareri, le dispute e le scambievoli confutazioni che contrassegnarono simile corso di epoca,

(1) *De divis. Nat.* Lib. I, § I e II.

(2) V. sopra, § 195. Potrebbe questa singolare similitudine avvalorare ciò che si narra da taluni intorno ai viaggi di Scoto Erigena nel remoto Oriente.

(3) *De divis. Nat.* Lib. III, § IV.

furono i mezzi che valsero a produrre quel sistema di dottrine consacrate da formole, che si organò poi nella età terza, e cui propriamente va aggiustato il nome di filosofia scolastica. Dette divergenze cominciate tra Berengario e Lanfranco, crebbero tra santo Anselmo e Roscellino, finchè proruppero in vera tempesta fra Abelardo e Guglielmo di Champeaux.

Nato Berengario nella città di Tours sul cominciar dell'undecimo secolo, salì in fama di filosofo per le sue sottilità dialettiche; ma per l'arte di dare nuove interpretazioni ai vocaboli, nell'atto in che preludeva alle pretensioni dei nominali, concitò contro di sè le opposizioni di Lanfranco, nato in Pavia nel 1005, e morto nel 1089, un anno dopo di Berengario. In questa lotta che dalla filosofia si attaccò subito a cose di fede, secondo la promiscuità dominante allora, si unì con Lanfranco l'altro italiano di nome Anselmo, nato nel 1033 in Augusta Pretoria, detta in seguito Aosta. « Un pensiero dominante, dice un suo biografo, si era impossessato di lui, lo preoccupava dì e notte, e tanto lo pressava più, quanto maggiormente si sforzava respingerlo: era il pensiero di dimostrare con un ragionamento unico e semplice tutto ciò che si dee credere in rapporto a Dio. Finalmente mentre ei vegliava una notte, questa soluzione così desiderata venne a brillare quasi un lampo nel suo intelletto, e gli riempì l'anima di immensa gioia ». Ognun vede che qui si allude alla dimostrazione ontologica della realità di Dio, che santo Anselmo escogitò ed espose nei suoi due scritti, il Monologio e il Proslogio.

La sostanza di detto argomento era, che l'essere maggior di ogni altro è possibile, e se è possibile è anche reale, poichè, ove tale non fosse, si potria di ciò che è di ogni altro maggiore pensare qualche cosa di meglio, cioè dire ciò che sia tale anche nella realità. Se non che in tale argomento si scambiava l'idea della realità colla realità effettiva ed obbiettiva, o ancora si dava un valore di oggettività ad un elemento così generico qual'è l'idea del reale. Avendo però il riferito modo di ragionare prodotto gran rumore per la sua natura così contraria alle dottrine in voga, fu per fermo un incentivo non ultimo acciò gli spiriti più elevati, lasciato a certo frate Gaunilon il carico di confutar di proposito l'argomento anselmiano (cosa ch'ei fece col Libro per l'Insipiente), si volsero ad esaminare nella sua purezza ed amplitudine la quistione relativa al valore degli universali: quistione vitale, sugge-

rita ad ogni tratto dalla dialettica aristotelica, e che proposta da Porfirio era poi da lui stata rimasta insoluta, come bisognosa di maggiori considerazioni (1).

271° Famose dispute sulla natura degli universali. Roscellino, Guglielmo di Champeaux, Abelardo—Fu in Francia certo Giovanni Roscellino, canonico di Compiègne, il quale verso il cadere dell'undecimo secolo presè a insegnare, che gli universali sono nulla più che meri vocaboli: dottrina la quale facendogli negare in Dio l'unità di natura in mezzo alla Trinità delle persone, lo condusse al Triteismo. Santo Anselmo combattette errore sì fatto con varii scritti teologici, nè si ristette dallo appuntarne la sorgente, quale era chiaramente la dottrina del niun valore degli universali, cui dichiarò quasi eresia dialettica (2). Ma quei che a tutt'uomo si diede ad approfondire e a confutare la dottrina del Roscellino fu Guglielmo di Champeaux (m. 1121), trasportando nelle scuole una disputa, nella quale egli, andando in un eccesso opposto, imprese a sostenere contro il suo avversario, qualmente gli universali, che è quanto dire i generi e le specie, hanno reale ed obbiettiva esistenza in natura. I maestri e le scuole si divisero allora in due campi, l'uno detto dei nominali, l'altro dei reali. Mantenevano quelli, le sole voci essere universali, ma le cose per tali voci significate essere affatto singolari: laonde inferivano, le scienze risultar di voci e di nomi, ma non già di cose. Si opponevano gli altri con dire, come oltre alle voci vi siano realmente delle nature universali; per cui riavvivando all'uopo l'alta dottrina delle idee di Platone pensavano aver Dio ab eterno ideato i generi e le specie, che però hanno esistito prima delle cose (*ante res*) quali idee archetipe ovvero pensieri originali nella mente dell'artefice divino: essersi poi di tali esemplari fatta una doppia maniera di immagini, simili alle impronte che sono fatte dal suggello sopra la cera: l'una esser quella prodotta sulla materia, onde ne è sorta la moltitudine degl'individui; l'altra essersi causata dalle eterne idee nelle menti nostre, onde ha avuto origine la scienza delle cose. La quale scienza, secondo la platonica favola, si era acquistata già dalle anime prima della loro unione coi corpi, e poi, atteso l'ingombro delle sensa-

(1) *Majoris egens inquisitionis* (Introd. Proem.).

(2) *Dialectici nostri temporis, immo dialecticae haeretici, non nisi flatum vocis substantias naturales esse dicunt.*

zioni, si è offuscata a segno, che la si dee andar discovrendo, quasi scrittura ingombra da polvere, per opera di meditazione e studio (1).

E già i reali capitanati da Guglielmo aveano preso il sopravvento sui nominali, quando, tratti i primi dal loro successo sino a voler dar valore oggettivo alle astrazioni e ai vuoti concetti della mente, prese parte alla disputa il famoso Abelardo, nato in Pallet borgo poco lontano da Nantes (1079-1142), discepolo pria di Roscellino, e poi discepolo e contraddittore del filosofo di Champeaux. Quest'ultimo avea insegnato: « L'uomo essere una specie ovvero cosa essenzialmente una, cui si sovrappongono talune forme e producono Socrate: simile cosa, restando la stessa quanto alla essenza (*essentialiter*), ricevere altre forme che producono Platone o altri umani individui: nè in Socrate essere cosa la quale non si trovi ad un tempo in Platone informata dalle forme di Platone, meno quelle che informano la materia costituente Socrate ». Avverso un realismo così avanzato volse Abelardo le armi della ironia più che della dialettica: imperocchè prendendo in parola Guglielmo, ed attaccando la di lui dottrina per le conseguenze: « Chi può negare, diceva, se la cosa è così, che quando Socrate è in Atene e Platone in Roma, ambo si trovano ad un tempo e in Roma e in Atene? Stante che l'uomo universale ivi è secondo tutta la sua quantità dove è Socrate e dove è Platone, informato dagli accidenti dell'uno o dell'altro » (2). E furono sì pressanti gli attacchi, che non potè Guglielmo tener fermo più a lungo nella sua dottrina, ma dando di un passo in dietro, senza che pertanto fosse uscito dal realismo, concesse che l'universale non esiste essenzialmente (*essentialiter*) in ciascuno degl'individui di una specie, ma ammettendo in ognun di essi una essenza propria e distinta dalla universale, sostenne che questa in tutti si rinvenisse indifferentemente (*indifferenter*) (3). Vano ritrovato! Abelardo non si ristette dal continuare a combattere con maggior calore la realtà delle nature universali sotto la nuova divisa della *indifferenza*. Nè però mai in simil lotta mostrò di accostarsi ai nominali. Che altro adunque restava a ritenere intorno agli universali, se non ch'ei sono concetti del nostro spirito, i quali

(1) Ho esposto così la maniera di pensare più pronunziata dei filosofi reali, fra quali del resto si distinguevano diverse classi, tanto che Giovanni di Salisbury nel suo *Metalogico* ne annovera in fino a sei.

(2) V. *Oeuvres inéd. d'Abelard*, par V. Cousin, Paris 1836, p. 513.

(3) *Oeuvres ined.* p. 518.

però hanno certo fondamento nella natura delle cose? Fu così che ebbe origine quella dottrina, la quale sotto il titolo di concettualismo valse a far cessare le dispute dialettiche, e a lasciar che la scolastica (composti fra loro i nominali e i reali) trattasse nella sua terza età talune quistioni di metafisica più francamente (1).

Ma più che pei successi contro i nominali e i reali, Abelardo rappresentò qualche cosa di superiore al suo secolo per quello spirito di indipendenza il quale non cede che al vero, e che dominò in tutto il suo filosofare. Fino a lui era rimasta inviolata la norma adottata dai Padri della Chiesa, « se non crederete non intenderete ». Egli l'inverti e disse, « se non intenderete non crederete ». Di qui la sua fama e le sue condanne, le ovazioni e le persecuzioni, il grande concorso dei discepoli e l'isolamento del chiostro. Si elevarono poi per la virtù dell'ingegno fra gli altri discepoli di Abelardo, Giovanni di Salisbury, dispregiatore delle arguzie scolastiche, Ottone da Frisinga, Arnaldo da Brescia (morto bruciato nel 1155), e Pietro da Novara, detto il Lombardo, autore dei quattro libri delle Sentenze. Gilberto Porretano (m. 1154) concorse con Abelardo nell'impresa di costituire la filosofia sulla libertà del pensiero. Ugo e Riccardo da San Vittorio (morto il primo nel 1140, e il secondo nel 1173), furono scrittori che nel decimosecondo secolo mantennero contro i dialettici le parti della filosofia contemplativa e mistica. Amaury di Chartres, e Davide di Dinante suo discepolo vi sostennero quelle dell'idealismo l'uno, l'altro del materialismo.

272° Terza età della scolastica. Alberto il grande—Intanto colle dispute su gli universali una emulazione si era accesa, per cui gl'ingegni si destavano, l'amore del sapere cresceva, le scuole si moltiplicavano. Era la forza dello spirito che scuoteva l'umanità giacente, e cercava di affrettarla nel corso di un nuovo periodo di civiltà. Gran centro di moto erasi allora formato a Parigi, ove fra le altre si distinguevano l'antica scuola di nostra Donna, quella di san Vittorio fondata da Guglielmo di Champeaux, e la terza di santa Genovefa, celebre pei successi di Abelardo. Ed io son certo che qualora fosse riuscito il nobile sforzo di questi ad affrancare la filosofia dal giogo che deprimeva

(1) Vogliono taluni fra quali nominerò il Buonafede (*Della Storia di ogni Filosofia*, Cap. LXXXVI), che la quistione tra nominali e reali si riducesse a *logomachia*, la quale sarebbe svanita con meglio determinare la significazione delle voci. Questa opinione però non può sostenersi, atteso la manifesta opposizione delle dottrine indicate.

le menti, l'epoca del risorgimento delle scienze si sarebbe anticipata di tre secoli almeno, e di tre secoli, con gran risparmio di dolore, si saria trovata più oltre la società umana. Ma gli ostacoli furono maggiori delle forze di un uomo; e nella lotta ineguale l'animoso tentativo di Abelardo fu soffocato. Non pertanto restava l'altra sua opera, quantunque minore; la conciliazione, dico, dei nominali coi reali fatta per via del concettualismo: conciliazione la quale con rassodare una quistione preliminare di grande influenza, preparò miglior destino alla scolastica del tredicesimo secolo, in cui si trova la sua terza età.

A spiegare la quale un'altra circostanza si dee avere presente: l'essersi cioè ricevuto dagli Arabi molte altre dalle opere di Aristotile fino allora rimaste in Occidente o incognite affatto o mal conosciute, tra le quali in primo luogo vogliono essere mentovati i libri della Metafisica. Chi poi consideri quanto poteva allora il nome e l'autorità di Aristotile, può far ragione come l'apparizione del resto delle sue opere, che è quanto dirò la più antica delle enciclopedie, dovette servire di tal sopraccarico alle menti, nel punto in cui esse appena si affidavano incerte nel cammino del pensier libero, che lungi di restare agevolate nel nuovo esperimento di loro forze, dovettero essere ricondotte nell'antico campo chiuso e guardato dall'autorità teologica e dalla peripatetica: tanto più che colle dette opere di Aristotile irrompevano ancora quelle dei suoi Arabi commentatori, con accrescere e la mole e le difficoltà delle prime. Però il progresso del pensier filosofico vi perdè, come io diceva, almeno in quanto al tempo; ma grazie alla energia di taluni ingegni potenti, i quali seppero districarsi dal nuovo laberinto delle quistioni e sottigliumi saracineschi, la scolastica ne uscì col vantaggio di spaziare sopra un orizzonte più largo; sì che può segnarsi nel tredicesimo secolo il tempo in cui la filosofia di preparazione del periodo moderno uscì dal tirocinio, e si pronunziò con un suo proprio sistema.

Alessandro di Hales, Guglielmo di Auvergne e Vincenzo di Beauvais furono quelli che, dal sorgere del tredicesimo secolo, ricevuto di mano degli Arabi il nuovo deposito delle opere aristoteliche, lo affidarono alle scuole, una ai comenti e alle giunte di Alfarabi, Avicenna, Algazel, Avicebron ed Averroe. Coloro però che per rara elevatezza di mente tutti gli altri si lasciarono in dietro, e formarono la prima schiera nella sequela scolastica; coloro che i novelli materiali fusero cogli antichi,

e con più vaste proporzioni ricostruirono l'edifizio della filosofia, furono due personaggi illustri, Alberto dei Conti di Bollstaedt, alemanno (1193?-1280); e Tommaso dei Conti di Aquino, italiano (1227-1274). Se non che il primo (il quale per la sua erudizione venne soprannomato il Grande), comechè avesse commentato la maggior parte delle opere di Aristotile, pure e per inclinazione e per studio si distinse più nelle cose naturali, per le quali sembrò ai suoi tempi quasi un portento. San Tommaso d'ingegno più speculativo si sublimò nel mondo della metafisica e della morale. Nato nella Campania, fece in Napoli i suoi primi studii di cose filosofiche sotto quel Pietro da Lisbona, detto perciò *Ispano*, le cui Sommole logicali, in uso appo le scuole fino al secolo scorso, vennero anche studiate dal Vico. Seguì poi Alberto insegnante in Colonia e a Parigi; e poi egli stesso a Parigi prima, indi in molte città d'Italia ed in Napoli pubblicamente insegnò, meditando sempre e scrivendo senza risparmio ed interruzione, e rifuggendo da ogni maniera di onori.

273° San Tommaso — Al proposito della quistione su gli universali è da badare, come dall'Aquinate si insegnasse che le nature sono universali *in essendo*, non già in quanto esistono in sè, ma sì in quanto vengono pensate da noi. Imperocchè tutto ciò che esiste è multiplice, mentre ciò che è universale è unico: laonde la natura umana, per mo' di esempio, non è una nei molti, ma è singola nei singoli, in quanto ciascun uomo siccome è distinto dall'altro, così ha pure una natura distinta. Quindi diceva, l'universale esistere nell'anima e non nelle cose, e la ragione di specie accedere alla natura umana solo in quanto esiste nell'intelletto (1). E ciò analogamente alla dottrina di Aristotile che nel primo della Metafisica insegnava, l'universale non esistere menochè come scienza. Quanto alla formazione delle idee universali poi, l'istesso san Tommaso distingueva tra l'universale metafisico ed il logico, il primo che ha origine per sola astrazione, l'altro che si forma in quanto una natura vien giudicata come partecipabile da inferiori individui (2).

Dietro tali premesse non è difficile ad avvedersi, che san Tommaso non potea non essere contrario alla dottrina anselmiana sulla esistenza di Dio. All'uopo ei si fa a ricercare, se l'esservi Dio sia noto per sè, chiamandosi da lui per sè nota qualunque cosa sia di immediata evi-

(1) V. *S. Thom.* Opusc. LV e LVI, *De universalibus*, e l'altro *De ente et essentia*.
(2) V. il cit. Opusc. LVI, *De Universalibus*.

denza, sì che intesi i termini si conosca anche ciò che vien significato da essi, come si avvera pei principii primi delle scienze, e si può veder nell'esempio « il tutto è maggiore della sua parte ». Indi si propone il dubbio, che inteso ciò che vuol dire questo nome, *Dio*, subito si conosce che Dio è, imperocchè significasi per esso ciò di cui nulla può pensarsi maggiore; ed è evidente come sia maggiore ciò che è nella realtà e nell'intelletto, di ciò che è nell'intelletto soltanto. Ma egli di ricontro distingue esservi talune verità le quali sono per sè note in quanto a sè, non però in quanto a noi; ed altre che sono note per sè, e in sè stesse e per noi. Imperocchè una proposizione in tanto è nota per sè in quanto il predicato di essa viene incluso nella ragion del soggetto; ma simile inclusione può essere nota a tutti, e può non esserlo. Però questa proposizione, *Dio è*, in rapporto a sè stessa è nota per sè, essendo il suo predicato identico col soggetto: ma poichè noi non conosciamo Dio in sè stesso, perciò non è parimente nota in quanto a noi; ma ha uopo di essere dimostrata per quelle cose che sono maggiormente palesi, comechè fossero meno note quanto alla loro natura, cioè a dire per gli effetti. Dopo di che egli risponde all'argomento anselmiano in questi precisi termini. *Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine, Deus, significari hoc quod dicitur (scilicet illud quo majus cogitari non potest), non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest, quod non est datum a ponentibus Deum non esse* (1).

Distingue in seguito una doppia specie di dimostrazioni, l'una per la causa, l'altra per gli effetti; ed eliminata la prima, poichè non vi ha dipendenza in Dio, procede in virtù dell'altra a varii argomenti coi quali prova che Dio è, contemperando ai principii di ragione i dati di fatto. E ad ogni modo invoca l'analogia, ovvero *proporzione*, qual mezzo per passare dalla conoscenza delle creature a quella di Dio, per cui insegna molti attributi predicarsi di Dio non in senso *univoco* nè *equivoco* colle creature, ma bensì in significazione *analogica* (126 a 129) (2).

Ammette con Aristotile l'anima vegetativa, la sensitiva e la ragio-

(1) *Summa Th.* P. I. *Quaest.* 2, art. I.
(2) Op. cit. I, 1, *Quaest.* 13.

nevole; ma quanto alla quistione agitata fra peripatetici, se cioè sieno esse sustanzialmente differenti o pur no, l'Aquinate risolve il dubbio in favore della unità radicale dell'anima, considerata da lui, non altrimenti che dai peripatetici, come la forma sustanziale del corpo.

In opposizione ad Aristotile insegna, come non havvi necessità di affermare l'esistenza eterna del mondo; anzi poggiato sul testo biblico, riconosce appieno che il mondo abbia avuto principio. Ma avrebbe potuto lo stesso essere stato creato dalla eternità? In quanto a ciò san Tommaso pensa, che la creazione del mondo dalla eternità non ripugna; di sorta che saria stato possibile che il mondo, quantunque fatto dal nulla, avesse esistito ab eterno, non già, per dirla colle sue parole, « secondo la potenza passiva della materia, ma secondo la potenza attiva di Dio ».

Senza entrare in altri ragguagli basterà qui dire, che in san Tommaso la scolastica, prendendo le proporzioni più vaste, constituì un sistema di dottrine, in cui la logica, la metafisica, la morale si mostrano in perfetto accordo con sè stesse e colla teologia. Le quistioni di politica non furono nè pure straniere allo stesso, poichè egli trattò di esse nella sua opera *De regimine Principum*, quantunque dei quattro libri dei quali questa si compone, i due ultimi vennero scritti da altri, e probabilmente da certo frate Tolomeo da Lucca.

Nello stesso anno in cui moriva san Tommaso finiva anche di vivere Giovanni Fidanza da Bagnarea città toscana (1221-1274), più conosciuto col nome di san Bonaventura. D'ingegno speculativo, vide tutto attraverso di una viva fede e di una grande pietà. Però la sua filosofia è circondata di ascetismo: la qual cosa dee spesso far mitigare il significato delle sue espressioni, semprechè parla della visione di Dio; essendo che il linguaggio ascetico si presta all'uso di dire, a cagion di esempio, che si vede Dio coll'occhio della fede. In ogni modo l'avere studiato in Ugo da san Vittorio e nelle opere attribuite a Dionigi l'Areopagita, fu circostanza che contribuì non poco a determinare san Bonaventura nel suo modo di filosofare alla mistica; ond'egli nel suo *Itinerarium mentis ad Deum* insegnò, che l'universo intero è una scala che conduce alla Divinità. Questa scala secondo lui ha tre gradi: gli oggetti esterni debbono da prima rimenare l'anima in sè stessa; ella deve poi, concentrando il pensiero su di sè medesimo, scovrirvi il riflesso della verità suprema; e devesi elevare in fine alle cose eterne

per contemplare in esse il primo principio. Ciascuno di questi gradi è doppio alla sua volta, secondochè Dio è considerato come Alfa o come Omega, cioè o per la immagine o nella immagine che lo riflette. E a detti sei gradi corrispondono, secondo lui, altrettante facoltà dell'anima (1).

274° **Duns Scoto, Ruggiero Bacone, Raimondo Lullo**—Un anno dopo la morte di san Tommaso e san Bonaventura nasceva Giovanni Duns soprannomato Scoto a causa della sua patria (1275-1308): il quale si distinse per l'acutezza della sua critica avverso la dottrina dell'Aquinate comunemente ricevuta, tanto che ad onta della brevità della vita ebbe molti ammiratori e partegiani; onde risultò quella divisione di tomisti e scotisti che fu introdotta nella scolastica, secondochè si risolvevano le quistioni giusta le vedute dell'uno o dell'altro maestro. Quantunque fra varii capi di divergenza vi fossero state le quistioni relative alla libertà, alla grazia e alla predestinazione; pure ciò che manteneva più ostinatamente divisi i due partiti consisteva nel diverso modo di risguardare gli universali. Conciossiachè Scoto insegnava, contro la dottrina del filosofo d'Aquino, che le nature comuni hanno una realtà oggettiva, ed oggettive pure son tutte le relazioni, non che quel principio di individuazione ch'ei giungeva a chiamare *ecceità*, e risguardava quale entità positiva con cui si formano gl'individui, come, verbigrazia, saria per Pietro la *petreità*. Oggettivandosi così le astrazioni, anzi i modi arbitrarii di concepir le cose, il realismo ripigliava vigore nuovamente.

A ritrarre la filosofia dalle incertezze delle dispute nelle quali l'usato metodo di Aristotile la lasciava implicata, Ruggiero Bacone e Raimondo Lullo da arditi pensatori tentarono due nuove vie, le quali se avessero avuto seguito avriano prodotto un doppio e contrario effetto; imperocchè il suggerimento del primo avrebbe affrettato la ricostruzione dell'edifizio nuovo del sapere, laddove quello dell'altro l'avrebbe anche di più ritardato.

Chi consideri la maniera degli studii vigenti al tempo in cui floriva Ruggiero Bacone (1214-1292 o 94), dovrà ravvisare in lui un ingegno piuttosto straordinario che raro, quando lo vede levarsi a segnalare i vizii del metodo in voga, e proporre una generale riforma del sapere.

(1) *Opuscula*, Tom. II, p. 115 e seg.

La quale riforma veniva dallo stesso racchiusa in questi punti principalissimi, cioè lo studio più accurato delle lingue dotte, l'applicazione delle scienze matematiche, e l'uso della esperienza ch'ei reputava più utile dell'arte di ragionare. Non così il Lullo (1234-1315), il quale, anzichè ricorrere a metodi naturali, volle con nuovi e maggiori artificii vincere gli artificii antichi; per cui propose nella sua *Ars Magna* le regole colle quali si potea avere la conoscenza di tutte le cose, ed uscire da tutte le difficoltà, mediante la combinazione meccanica di talune categorie: infelice sforzo per lo quale la decadenza della filosofia in questa epoca di preparazione del periodo moderno, si riscontra colla declinazione della prima epoca del periodo antico. Se in effetti i sofisti che precedettero Socrate avessero quando che sia cercato una logica, non avriano potuto trovarla meglio che nella Grande Arte dell'illuminato Dottore.

275° Ultima età della scolastica: Durando ed Occam—Rimasti inefficaci, per vizio loro e dei tempi, i tentativi nuovi, le scuole nel quartodecimo secolo proseguirono a filosofare sotto il peso dell'autorità, secondo gl'impulsi ricevuti dal secolo anteriore. Però sottentrato alla energia delle lotte fra tomisti e scotisti uno spirito di stanchezza e di indifferenza, si disputava più per abitudine che per convinzione; e perduta affatto ogni finezza di critica, le menti si abbandonavano alla cieca nel realismo dogmatico. Allora contro simile eccesso dal seno stesso della scolastica fu mossa opposizione da due uomini che si distinguono soli in mezzo al vuoto che la storia della filosofia segna nel secolo di cui parliamo. Questi sono i due Guglielmi, Durando ed Occam. Per essere giusti, devesi ad ambo attribuire il merito di aver cercato di determinare il valore del nostro sapere con la distinzione che segnarono fra la cognizione intuitiva e l'astrattiva. La prima, dice il Durando, è quella la quale *immediate tendit ad rem sibi praesentem objective, secundum ejus actualem existentiam.* L'altra è quella (per proseguire colle sue parole) *quae habetur de re non sic realiter praesente, in ratione objecti immediate cogniti.* Questa distinzione riusciva molto importante per troncare i passi al realismo, ed Occam non tralascia di appigliarsi ad essa per farne una simile applicazione. « La conoscenza intuitiva (sue parole) non si estende solo agli oggetti estrinseci, ma abbraccia ancora i fenomeni interni, gli atti dell'intelletto e le affezioni dell'anima. La conoscenza astrattiva è quella in virtù della quale non

può sapersi ad evidenza se una cosa contingente sia o non sia, e per la quale si fa quindi astrazione dall'esistenza e dalla non esistenza » (1). Dopo di che viene egli mostrando, qualmente gli universali non appartengono al novero degli oggetti intuiti. Perciò scriveva: « Ogni sostanza è numericamente unica e singolare; essa è dessa e non altra: ma ben diversamente va la cosa in quanto all'universale. Se l'universale fosse una sostanza esistente nelle sostanze particolari, e distinta da queste, esso potrebbe esserne separato, ed esistere senza le altre; conciossiachè ogni cosa superiore ad un'altra può esserne indipendente nell'ordine stabilito da Dio: ma tale conseguenza è assurda » (2). Quindi fu dottrina di Occam, esistere nell'anima e non già nelle cose tutto ciò che per sua natura può essere attribuito a più individui. Ad onta però che per questo non fosse egli stato alla fine se non un vero concettualista; nulladimeno, atteso l'aspra guerra durata e vinta da lui contro la dottrina dei dogmatici, venne considerato generalmente quasi un restauratore del nominalismo. La qual cosa fece pure che in conto di nominali fossero avuti un Riccardo Suisset, un Giovanni Buridan, un Pietro d'Ailly, un Giovanni di Gerson, un Gregorio di Rimini, ed altri i quali tennero fermo contro le esorbitanze del realismo dogmatico che sempre più si ingigantivano in tutte le scuole.

276° Passaggio all'epoca del progresso della filosofia moderna — Ma nell'atto che nel decimoquarto secolo la filosofia andava di nuovo a perdersi fra interminabili e infruttuose quistioni, talune condizioni si avveravano che per la loro grande importanza doveano sollecitare il generale risorgimento delle scienze, e sospingere la filosofia stessa nel movimento di progresso del periodo moderno. Tali condizioni furono l'uso di giovarsi nelle lettere e nelle scienze dell'idioma patrio, la riapparizione dei monumenti del greco sapere, l'invenzione dell'arte tipografica. Ed ella è una delle più belle glorie per l'Italia l'avere apprestato il campo a queste tre levo della civiltà rediviva. Imperocchè Dante Alighieri (1265-1321) nel suo *Convito*, per non dir del divino poema, svolse principii di alta filosofia in italiana favella, determinando l'oggetto di tale scienza con dire, che « la filosofia ha per soggetto l'intendere, e per forma un quasi divino amore all'intelletto »: dove sotto

(1) *Logica*, Prol. Lib. I.
(2) *Logica Occami*, Cap. XIV e XV.

nome di forma vuol denotare, che l'amore della sapienza è quasi l'anima della filosofia (1). I greci dietro la invasione dei turchi e la caduta dell'impero di Oriente (1453) trasportarono nella Italia il sacro palladio della loro antica sapienza: nella Italia che fu lieta di dare amorevole ed onorata ospitalità a quella schiera di esuli illustri, fra quali si contavano un Gemistio Pletone, un Gennadio, un Teodoro di Gaza, un Giorgio da Trebisonda ed un Bessarione. Quantunque poi l'arte della stampa si ripetesse propriamente dalla Germania, per gli sforzi riuniti di Guttemberg e di Giovanni Faust da Magonza, pure l'italiano Panfilo Castaldi, nato in Feltre città del Veneto nel 1398, e morto nel 1490, fu quegli che il primo sostituì caratteri mobili di legno alle scolpite tavole colle quali il tedesco Guttemberg imprimeva le stampe. Il Castaldi non fece un segreto di tale scoperta, avendola manifestata al Faust che poi la perfezionò coi compagni Guttemberg e Schoeffer, i quali sostituirono caratteri prima di bronzo indi di piombo a quelli di legno. Così anche concorrendo all'origine dell'arte tipografica, l'Italia si preparava dopo la civiltà etrusca e latina a comparire una terza volta più gloriosa sul teatro del mondo.

Sotto simili auspicii, taluni italiani del decimoquinto secolo insorsero animosamente contro l'impero della scolastica, sia mostrando la insufficienza e vacuità di un metodo ristretto nelle sole formole sillogistiche, sia abbattendo l'aristotelico tempio, sia separando le verità puramente razionali dalle rivelate. Nella quale intrapresa si distinsero Lorenzo Valla (1408-1457), Ermolao Barbaro (1454-1493), Angelo Poliziano (1454-1494), e Pietro Pomponaccio (1462-1525 o 30), coi quali cooperarono all'istesso intento fra gli stranieri Rodolfo Agricola, Cornelio Agrippa, Desiderio Erasmo, Iacopo le Fèvre (*Faber*), Lodovico Vives ed altri. Contribuì pure a smezzare se non altro la preponderante autorità di Aristotile, la cura indefessa posta da altri nel richiamare in vita le dottrine di Pitagora e di Platone: cosa che in quanto al primo fu eseguita da Nicola di Cuss (Cusano) (1401-1464), e in quanto all'altro da Marsilio Ficino (1433-1499), non che da Giovanni Pico e da Giovanfrancesco della Mirandola. Ma l'opera la più urgente per la restaurazione della filosofia consister dovea in una grande riforma di metodo. A questa fu data mano in quel modo che nel seguente Capitolo verremo indicando.

(1) Trattato III, Cap. XI e XIII.

CAPITOLO II.

Epoca di progresso o di svolgimento sistematico.

277° Intento di questo Capitolo—A coloro cui nel leggere questa parte del presente Manuale dovesse per avventura sembrare fuor di ragione, che io pervenuto a quest'epoca d'incremento della filosofia moderna restringa il discorso, nell'atto che le materie crescono straordinariamente per la importanza e vastità del moto filosofico; a quelli, dico, che in questa parte del periodo recente richiedessero maggior larghezza di narrazione; è mestieri che io faccia osservare, come questo scritto in quanto entra a far parte delle altre mie opere di filosofia, ha minor uopo di insistere sui sistemi moderni, appunto perchè io mi sono su questi abbastanza intrattenuto, sia nel Corso di Logica e Metafisica, sia nei Preliminari alla Storia della Filosofia. Il qual partito è stato da me tanto più volentieri abbracciato, quantochè se mi fossi ora diffuso ulteriormente sulle specialità dei sistemi, ciò non sarebbe avvenuto senza danno di quella idea ovvero piano generale della Storia della Filosofia, che io mi sono proposto di fare a preferenza risaltare in questa ultima parte del presente Manuale, e che dee formare il prezzo dell'opera, come ciò che subordina i sistemi, le scuole e gli autori a quell'andamento periodico e progressivo insieme, secondo cui il ciclo dell'antica filosofia si è riprodotto più ampio una seconda volta, e andrà di nuovo riproducendosi con proporzioni maggiori nel seno de secoli che succederanno.

278° Nuovo metodo delle scienze fisiche—Quest'epoca d'incremento del periodo moderno dovea anch'essa, come l'altra correspettiva del periodo antico, essere inaugurata dalla riforma metodica. Ed anche qui ci viene innanzi l'Italia, maestra e fonte di civiltà, dove molti si levarono a praticare quella grande restaurazione di cui altra volta, in analoghe circostanze, avea Socrate dato l'esempio nella Grecia. Salvo che la riforma socratica fu tutta filosofica, laddove quella che venne inaugurata dagl'italiani dell'epoca in parola abbracciò anche le scienze fisiche, anzi acquistò pregio e vigore dal nuovo e diretto modo di studiar la natura. Leonardo da Vinci (1452-1519) avea nel suo Trattato della pittura additato la via della esperienza come l'unica che potea fruttare

certezza e incremento nella conoscenza delle cose naturali. A simil mezzo dovettero le loro scoverte e la loro celebrità il Colombo da Cremona, Andrea Cesalpini da Arezzo, Cesare Cremonino da Cento, Geronimo Fracastoro Veronese, Giambattista della Porta Napoletano, nomi solenni e benemeriti per aver sostituito utili ritrovati alle vuote astrattezze della fisica peripatetica. Insistette di nuovo sulla necessità di restaurare gli studii naturali Bernardino Telesio da Cosenza (1508-1588), preparando sempre più un'opera che dovea essere coronata da Galileo Galilei nella Italia stessa (1564-1641), e da Francesco Bacone nella Inghilterra (1561-1626). Dopo dei quali il Torricelli, il Viviani, il Cassini, il Redi, il Malpighi, il Magalotti, tutti italiani naturalisti del decimosettimo secolo, per tacer di altri posteriori, valsero col loro esempio a mostrare le fecondità del nuovo metodo introdotto nelle scienze fisiche.

279° Restaurazione del metodo filosofico cominciata in Italia — Ma nel mentre che tali scienze prendevano per la indicata causa il loro felice corso, e formavano una classe separata dalla filosofia; servivano poi a questa di modello e di sprone, acciò praticasse lo stesso alla sua volta, con quelle differenze che erano richieste dalla specialità dell'indole sua. Fra quelli che più intesero al riordinamento di questo ramo del sapere, vogliousi principalmente mentovare Francesco Mario Nizolio (m. 1540) per il suo *Antibarbaro*, in cui si fa a ricercare quali siano i principii e la vera ragione di filosofare contro coloro ch'ei chiama pseudofilosofi; Iacopo Aconzio (m. 1566), il quale si occupò eziandio di proposito della retta maniera di investigare e di insegnare le arti e le scienze; Sebastiano Erizzo contemporaneo dei suddetti, che per aver celebrato il metodo divisivo, a differenza del definitivo e del dimostrativo, può essere risguardato qual precursore del Condillac; non che Francesco Patrizio (1529?-1597), per la libera confutazione da lui fatta di molte parti della filosofia peripatetica: ai quali fra gli stranieri si deve aggiungere quel Pietro Ramo (1515-1572), che forse alla incessante lotta sostenuta contro la logica dei suoi tempi, deve l'infelice fine trovata nella strage di san Bartolomeo. Geronimo Cardano da Pavia (1501-1576) emulando il Paracelso (1433-1541) contribuì anch'egli a frastornare il monotono pedantismo scolastico, ad onta dell'accozzamento di strane idee di cui i suoi libri ridondano. Ma quelli ai quali l'ingegno, le fatiche e le sventure procacciarono maggiore celebrità, e richiama-

no sopra di essi nel detto tempo tutta la considerazione della storia, sono Giordano Bruno da Nola (nato verso la metà del decimosesto secolo e morto bruciato nel 1600), e Tommaso Campanella da Stilo piccola città delle Calabrie (1568-1639). Del Bruno dirò col Ch. Mamiani: « Ch'egli fu persuaso, quanto qualunque altro dei tempi suoi, della forte necessità di riformare gli studii e riordinare le intelligenze; ch'egli conobbe la divisione vera e naturale del metodo nell'arte di investigare e trovare i fatti, in quella di giudicarli e ordinarli, e in fine nell'arte di applicare i principii; che stimò la filosofia dovere cominciare dal dubbio; e in ultimo che la cognizione dei particolari e le induzioni ritrattene compongono le verità generali, con cui poi si edifica saldamente la scienza. Quest'ultima sua dottrina l'espone il Bruno in forma d'allegoria e molto elegantemente in quel libro, ove gli piace rappresentare la logica, o, com'egli la chiama, l'arte d'indagare la verità, sotto il simbolo d'una caccia: il che non sappiamo se a caso o per l'esempio di Bruno fu da Bacone ripetuto, quando parlò dell'investigazione sottile dei fatti, e l'intitolò *la caccia di Pane* » (1). Del resto ci si avvalse eziandio del metodo speculativo, e professò un sistema di filosofia in cui si ravvisa l'antico eleatismo (2). Sulle vestigia di lui si trasse Cesare Vanini, nato nel Napoletano nel 1586, e morto anch'egli bruciato nel 1619.

Meno elevato, ma più consentaneo al propostosi metodo fu il Campanella, il quale essendo stato discepolo del Telesio, fece per la filosofia quel che il suo maestro, proponendo il metodo sperimentale, avea praticato per le scienze fisiche. La direzione delle menti rivolte più alle ipotesi che alla ricerca dei fatti, più alla osservazione del mondo che alla riflessione, l'obbligò a dubitar di molte cose per ritrovare miglior fondamento di conoscenza. Però egli partì dal dubbio metodico, ed escluso quel modo di filosofare che fa capo dalle definizioni, insegnò che la esi-

(1) *Del Rinnov.* Parte I, Cap. IV, § V.

(2) Non dispiacerà l'avere un esempio di ciò nel seguente passo, che io prescelgo per l'uso dell'analogia che vi si fa tra l'anima e il mondo. « Sì come l'anima, scrive egli, è in tutta la mole a cui dà l'essere e insieme insieme è individua, e pertanto medesimamente è in tutto e in qualsivoglia parte interamente; così la essenza dell'universo è una nell'Infinito, e in qualsivoglia cosa presa come membro di quello, sì che a fatto il tutto ed ogni parte di quello viene ad essere uno secondo la sostanza » (*De causa, principio et uno*, Dialogo V).

stenza propria è quella che costituisce il fondamento della filosofia critica: laonde sentì il bisogno e le difficoltà di studiare i mezzi di conoscenza a preferenza degli oggetti cogniti, e ciò mediante la riflessione sui fatti della esistenza propria. Precorse Bacone nel presentare un albero dell'umano sapere, e lo superò ancora nel concedere in tale classificazione il primo luogo alla metafisica. Espiò l'amore immenso del sapere con soffrire sette volte la tortura e ventisette anni la carcere.

280° Indole della riforma cartesiana — Come i preziosi germi delle scienze naturali, così anche quelli della filosofia, isteriliti in Italia sotto l'uggia inquisitoriale, allignarono e prosperarono in altre parti d'Europa. Renato Descartes nato nella Turena (1596-1650) ebbe l'accortezza ed il merito di avvedersi ben presto della opportunità di proclamare colle massime e coll'esempio la indipendenza del pensiero, come la espressione di un bisogno il più universalmente sentito dalle menti, e che circolando sin dal cominciare del secondo millennio dopo di Cristo, era diventato maturo ai suoi tempi, per l'opera gloriosa degl'Italiani che lo precedettero. Vero è che spinto da un desiderio ardente di apprendere, ei si abbandonò sulle prime allo studio incomposto di ogni materia, senza ordine determinato; in seguito di che si trovò piena la mente di un cumolo di contrarie idee senza legame e senza solide basi. Ma tormentato dai dubbii, incerto di ogni cosa, e impaziente di rifare più fondatamente i suoi studii, rivolse il risoluto animo a spogliarsi di ogni credenza finchè non avesse trovato qualche primo dato, o se non altro questo almeno, che nulla cioè potesse certamente sapersi.

Già Francesco Bacone avea svelato i pregiudizii di ogni maniera, i quali o sono comuni a tutta l'umana famiglia *(idola tribus)*, o si rinvengono nel recinto di ciascuno individuo *(idola specus)*, o si acquistano col sociale consorzio *(idola fori)*, o vengono causati dai precettori *(idola theatri)*: dalle quali fonti deriva un cotale perturbamento nei nostri giudizii, da falsare la vera conoscenza delle cose (1). Questa dottrina sulle cause degli umani errori, non meno che le ragioni di incertezza del Campanella, fissarono talmente l'attenzione del Descartes, che egli ritenne il dubbio universale riuscire la migliore preparazione di una filosofia che voglia stabilirsi come scienza prima. Cominciò adunque a dubitare di ciò che i sensi ci mostrano, preso argomento dalle illu-

(1). *De Augm. Scient.* L. V, Cap. 4, e *Nov. Org.* L. 1, 39.

sioni nelle quali ci riducono i sogni. Dubitò della memoria e della ragione istessa per gli errori e le aberrazioni nelle quali spesso in mille casi e nei più esatti calcoli i dotti si ravvolgono. Ma ciò che più distingue il dubbio di Descartes è l'ipotesi di un genio malefico sommamente potente ed astuto, il quale ripone ogni studio nel frastornare da noi la verità. E non pertanto, mentre in detta guisa egli rifiutava ogni cosa, vide che gli tornava impossibile di negare la realità di qualche soggetto il quale avesse potuto dubitare o ancora ingannarsi; stantechè, diceva, se io non fossi, il supposto maligno genio non potrebbe ingannarmi. Laonde arrestatosi il Descartes alla certezza del fatto della coscienza, espresso da lui col noto: *Cogito, ergo sum*, proclamò l'esperienza interna come il punto di partenza della filosofia (1). Tal è quel dubbio di mezzo e non di fine, che vuol essere chiamato metodico, a distinguerlo dal dubbio vero degli scettici.

Ma Descartes cercando in seguito di uscire dal totale isolamento in cui lo lasciava il suo dubbio, abbandonò la investigazione dei fatti, ed imprese dalle idee a ricavare la conoscenza e la spiegazione delle cose. Alla intelligenza del quale deviamento buono è premettere, come tra fatti della coscienza sia da ravvisarsi una essenzial differenza. È un fatto, ad esempio, che io conosco, che io appetisco, che io voglio, e posso bene dall'essere consapevole di tali cose conchiudere che esse esistono in me; ma non posso già dire che siavi in natura un cerchio, una sfera, o un altro mondo come il nostro dà che io ne ho l'idea: conciossiachè questi non sono che concetti subbiettivi della mente nostra, e non si estendono punto alla realità delle cose, laddove i primi si manifestano siccome reali. Or poi Descartes non distinse tai fatti, ma generalmente volle « doversi ripetere dalle idee la sorgente di ogni verità ». Però dedusse la realtà di Dio dall'idea di un essere infinitamente per-

(1) Avverto qui, come ad onta del modo di esprimersi in forma di entimema, non intendeva il Descartes ammettere l'esistenza propria se non come un fatto primitivo, anzichè qual verità dimostrata. Ma non fu pur questa la mente di varii suoi seguaci, i quali intesero di ridurre sul serio a certezza sillogistica il dato primitivo della realità del pensiero. Il Malebranche, ad esempio, avea ragionato dicendo: «Le néant n'a point de propriété: Je pense, donc je suis » (*Entretiens sur la Métaph. et la religion*, Tom. I, entr. I, p. 8). Il Fénelon va anche oltre, e soggiunge: « Toute la clarté de ce raisonnement roule sur la connaissance que j'ai du néant, et sur celle que j'ai de la pensée » (*De l'existence de Dieu*, Par. II, Ch. I). V. anche Wolf, *Psych. emp.* Sect. I, Cap. I.

fetto, in cui non può non trovarsi fra le altre perfezioni anche quella dell'attualità oggettiva; e argomentò l'esistenza dei corpi dall'attributo della veracità di Dio, al quale ripugna d'indurre noi in inganno. Con ciò tutta la scienza venne poggiata sulla massima, che si può giudicare delle cose secondo le loro nozioni, o ancora, che tutte le cose le quali sono da noi chiaramente e distintamente concepite hanno un valore oggettivo; nel qual modo risospinse egli stesso la filosofia nel campo indeterminato delle ipotesi. Analogamente ciò Descartes si proponeva di restare esatto osservatore delle sue quattro leggi di metodo, che sono: 1° Evitare ogni precipitanza nei proprii giudizii, e ritener come vero solo ciò che è talmente chiaro ed evidente, da rendere il dubbio impossibile; 2° Decomporre l'oggetto delle proprie indagini in diverse parti, secondochè è necessario per meglio risolvere le difficoltà; 3° Cominciare dalle idee semplici per salire indi alle composte; 4° Fare divisioni complete, e non tralasciare l'esame di alcun membro (1). Tal fu in breve lo spirito di una riforma filosofica, che favorita dalle circostanze, e portata con facili maniere, aprì definitivamente per la filosofia del periodo moderno l'epoca del pensier libero, con che il regno della scolastica restar dovea distrutto per sempre.

281° Avversarii e seguaci di Descartes — Io non dirò degli urti sostenuti dal Descartes, poichè la guerra della indipendenza del pensiero riuscì talmente vittoriosa ai suoi tempi, da lasciare nell'ombra quei tardivi avversarii che le scuole opponevano, come un Daniel, un Bourdin, un Voet, un Valois, ed altri anche più oscuri. Tommaso Hobbes (1588-1679), Pietro Gassendi (1592-1655), Enrico Moro (1614-1687), e Pier Daniele Huet (1630-1699), uomini di ben altro merito, se furono contradittori del Descartes in quanto alle dottrine, si trovarono tuttavia a paro con lui nello escludere il dogmatismo scolastico; che anzi con lui quasi gareggiarono o nel proclamare il pensier libero, siccome fecero i due primi, o nello esaltare anche di troppo il dubbio, per quel che praticarono i due altri. Ma, senza fermarci a dire come il Gassendi avesse sostenuto il sensismo, l'Hobbes un aperto materialismo, il Moro il misticismo neoplatonico e l'Huet lo scetticismo; noi ci volgiamo ad accompagnare le conseguenze che seco portò la riforma cartesiana. In ciò fare potremmo poi, dietro l'affinità colla restaurazione

(1) *Dissert. de Meth.* II.

socratica, andare indicando come questa epoca di progresso del periodo moderno ebbe, quasi al pari dell'altra del periodo antico, i suoi Platoni, gli Aristoteli, i Zenoni, gli Epicuri e gli Arcesila. Ma lo storico dee tacere quando parla la storia. La quale ad ogni modo nel cartesianismo, o piuttosto nel principio di indipendenza rappresentato dai filosofi, dopo i rinati studii, trova un di quegli avvenimenti fecondi che in pochi anni compensano alla umanità un cammino che per causa di grandi ostacoli non avea potuto percorrere in molti secoli. La seconda metà del decimosettimo secolo va contrassegnata per l'apparizione di numerosi ed elettissimi ingegni suscitati nel campo della filosofia dalla riforma cartesiana. Ma, come sempre avviene, quelli che rimasero più bassi furono i più fedeli al loro autore, come il Delaforge, il Clerselier, il Rohault, il Regis, il Legrand. Si elevarono più per la venustà delle forme del dire il Bossuet (1617-1704), e il Fénelon (1651-1715). Ma sorpassarono tutti per l'altezza delle loro menti e la complessiva unità dei sistemi, Malebranche e Spinoza. Che anzi lo stesso Locke il quale imprese a formare un sistema sulla conoscenza opposto a quello di Descartes, per non dire del Leibniz contradditore del Locke, con tutto il loro rispettivo seguito, ritrassero, più che essi stessi non si pensarono, lo spirito della restaurazione cartesiana.

282° Di Malebranche e Berkeley—Niccolò Malebranche (1638-1715), abbenchè risguardato avesse la filosofia quale scienza dello spirito umano in rapporto ai corpi ed a Dio, pure a cagione del principio cartesiano, che si dee negare ciò di cui non si ha chiara idea; rifiutò ogni relazione effettiva tra l'anima e i corpi, e ritenne solo quella che rannoda l'anima al suo principio. Conciossiachè la mente nostra, nell'atto che da una parte non scorge affinità veruna tra un volere dell'anima e un movimento del corpo, nè fra un moto del corpo e una conoscenza dell'anima; vedesi poi dall'altra parte costretta a pensare la dipendenza intima ed essenziale dell'anima da Dio: la quale dipendenza è siffatta, che se un istante Dio rimovesse dall'anima l'onnipotenza sua, questa torneria tosto nel nulla. Di che inferì, come gli esseri creati non siano forniti di alcuna insita attività; e che siccome Dio dona ai corpi delle varie figure e dei moti diversi, così pure imprime nell'anima le svariate idee, non che le determinazioni della volontà verso i singoli beni. Dopo di che volendo egli spiegare come avvenga che noi tutto conosciamo in Dio, nota che due cose irrepugnabilmente si debbano ammettere:

l'una, che Dio ha in sè stesso tutte le idee archetipe degli esseri creati, perocchè altrimenti nè sarebbe infinito nè gli avrebbe potuto creare; l'altra, che egli è strettamente unito all'anima, per modo da doversi considerare quasi il luogo degli spiriti, non altrimenti che lo spazio è il luogo dei corpi. E diede così origine a quel sistema che negando nell'ordine delle cose finite le cause efficienti, e solo ammettendo le occasionali (104), va contrassegnato col titolo di occasionalismo. Simone Foucher trôvò nel fondo di simil dottrina lo scetticismo.

L'irlandese Giorgio Berkeley (1684-1753) viaggiando per la Francia, conobbe negli ultimi giorni suoi il vecchio Malebranche; e gli comunicò le proprie idee affatto uniformi alle sue. In effetti nello scrivere intorno alla natura della conoscenza umana, insegnato avea che non è possibile prender notizia diretta dei corpi; e che quando anche questi non esistessero, non sarebbe alcuna cosa detratta alla cognizione che ne abbiamo. Non pertanto osservò pur troppo, come non possa negarsi che le rappresentazioni dell'universo estrinseco si succedono di continuo indipendentemente dalla nostra volontà; come avverasi quando, esempigrazia, aprendo noi gli occhi alla luce, non possiamo sottrarci alle affezioni visibili degli oggetti particolari che si offrono ai nostri sguardi. Di che ricavò, come vi debba essere un'altra volontà, ovvero un altro spirito il quale produca in noi tali idee. Al quale ultimo risultato pervenne il Berckeley, dopo essere partito dal principio cartesiano adottato già dal Malebranche, che cioè debba negarsi ogni relazione fra le modificazioni proprie dei corpi e quelle degli spiriti, sol perchè di tal relazione non si ha chiara idea.

283° Dottrina opposta del Locke—A differenza dei due mentovati filosofi i quali considerano lo spirito umano nella sua dipendenza da Dio, Giovanni Locke (1632-1704) si volse invece a studiare l'anima in rapporto ai corpi. E quantunque egli fosse stato perciò stimato come seguace di Bacone, pure ritenne la riflessione cartesiana esser socia della osservazione nel produrre il capitale delle conoscenze nostre; e ammise del pari il principio cartesiano, che noi non apprendiamo altro se non le immagini subbiettive delle cose esterne. Di vero, essendosi egli nel suo « Saggio su l'intelletto umano » proposto di investigare per che modo il nostro spirito acquisti una sì grande quantità d'idee, e donde desuma tutti quei materiali che formano la base ed il fondo delle sue conoscenze; rispose a ciò in una parola: dalla esperienza. Im-

perocchè è questa, secondo lui, il fondamento delle nostre conoscenze, quella da cui hanno origine tutte le idee. Ma pur troppo ei riconobbe come l'esperienza sia doppia; l'una che si ha per mezzo delle sensazioni, l'altra per via di riflessione: quella rivolta sugli obbietti esterni, questa sui fatti della nostra anima. Sono adunque tali, secondo il Locke, i soli fonti da cui tutte le conoscenze ricevono la loro origine; cioè a dire le idee delle cose esterne e materiali che sono gli oggetti delle sensazioni, e quelle delle operazioni del nostro spirito che sono gli oggetti della riflessione. È poi da osservare, come da che egli credette che i mentovati unici mezzi di conoscenza non ci diano l'idea di sostanza, pronunziò che una simile idea non si abbia nè aver si possa da noi: tanto che secondo lui noi non abbiamo dello spirito nostro altra idea, salvo quella che ce ne abbiamo formata per mezzo delle idee semplici delle operazioni che noi apprendiamo di continuo in noi stessi, siccome pensare, appetire, volere, nè apprendiamo i corpi se non come aggregazioni delle diverse qualità sensibili, siccome suoni, odori, colori, figure. Detto metodo colle dottrine che lo accompagnano, introdotti in filosofia per opera dell'inglese Locke, spiegano tutto il carattere della scuola francese del secolo diciottesimo, ed offrono i lineamenti uniformi delle ideologie sensiste dei Bonnet, Condillac, Tracy, e loro seguaci.

284° Idealismo del Leibniz—Astretto il Locke dal suo programma metodico a ricavare dalla esperienza qualunque sorta di cognizione, non seppe elevarsi, in quanto al principio di causalità, sopra la osservazione di quella costante vicissitudine per cui in natura da cose nascono cose, prendendo nome di causa tutto ciò che produce, e di effetto ciò che è prodotto. Fu questo uno dei punti contro cui volse principalmente la sua critica il Leibniz (1646-1716), colla distinzione fra le verità contingenti e le necessarie. Imperocchè, diceva, se il Locke avesse abbastanza considerato la differenza che separa le verità necessarie da quelle che in qualsisia modo vengono apprestate dalla sola induzione, si sarebbe avveduto che le prime non ponno essere provate se non coi principii proprii della mente; essendochè i sensi manifestano i fatti, ma non la necessità dei fatti (1). Nulladimeno, quanto alle stesse verità contingenti, il filosofo di Lipsia fu condotto a ricavare dall'intima forza

(1) V. *Op. Omn.* Tom. V, pag. 358.

dell'anima la conoscenza di tutti gli oggetti esterni, e ciò dietro il principio che l'anima non potria ricevere alcun che dal di fuori, cioè non sostanze poichè nel semplice non entra il moltiplice, e non qualità poichè queste non ponno staccarsi dal loro soggetto. Perlochè senza ricorrere all'intervento continuo della divinità voluto dal Malebranche (ipotesi che è contraria all'attività delle sostanze finite, e riesce superflua in cosa che è naturalmente spiegabile), Leibniz ideò un sistema che può essere riassunto così. È l'universo intero una vasta aggregazione di monadi, che vuol dire sostanze la cui intima essenza è di esser forze. Quindi i corpi sono composti da monadi, le quali in virtù di loro attività producono moti secondo talune leggi, in una serie non interrotta di mutazioni dipendenti le une dalle altre. E l'anima, essendo monade anch'essa, cioè forza e principio di azione, svolgesi in una serie di percezioni e di voleri per modo che ciascun cangiamento tiene la sua ragion sufficiente nell'atto conoscitivo o volitivo che lo precede, in fin che si deve ammettere una primitiva rappresentazione, la quale rinserra, benchè in modo oscuro, tutte le altre che seguono. Il perchè come nei corpi si dee ravvisare una forza motrice ed un primitivo moto dal quale gli altri dimanano; così è mestieri riconoscere nello spirito una forza rappresentatrice ed una rappresentazione primaria, ovvero schema, da cui si svolgono le altre in una serie non interotta sino alla presente. Avvegna poi che le anime umane siano nelle loro rappresentazioni individualmente diverse, fa uopo che gli schemi originarii siano pure in tutte le monadi diversi fra loro.

Tali cose prenotate intorno al sistema delle sostanze, entra il Leibniz a far conto come alla serie dei moti del corpo, per ciò che riflette i singoli uomini, sia consentanea quella dei pensieri dell'anima, e per converso. La qual cosa si spiega da che Dio pria di creare le anime e i corpi avea idealmente presenti e tutte le anime e tutti i corpi capaci di venire alla esistenza. Però in questa immensa varietà di esseri possibili, doveva ei pur trovare delle anime che presentassero una seguela di percezioni e di voleri rispondenti alla serie dei movimenti che doveano svolgersi in ciascuno dei corpi possibili. Volendo adunque Dio formare l'uomo, non ebbe a fare altro salvochè creare e congiugnere fra loro quei corpi e quelle anime, che dovessero esplicarsi in due serie di rispettive modificazioni analoghe, e che ad onta fossero sciolte da qualsisia rapporto reale, purtuttavolta per sè procedessero in perfetta armo-

monia. Non è dunque che siavi alcuna congiunzione effettiva tra le due sostanze dell'uomo; ma l'anima per sua sola virtù passa da una percezione in un'altra, e così pure senza veruna esterna influenza il corpo esegue i suoi moti: conciossiachè la parità fra queste due cose fu disposta da Dio pria che avesse creato l'uomo, per cui l'ipotesi leibniziana prese il nome di sistema dell'armonia prestabilita. Cristiano Tomasio (1655-1728) si propose colle sue opere di far che simili idee venissero divulgate e ricevute.

285° Scetticismo di Hume — Mostravasi pertanto nel mentovato sistema assai difficoltoso il modo di attuare scientificamente un passaggio alle esteriori esistenze: imperocchè potendo queste essere del pari che no, senza che ne restasse alterata la conoscenza nostra; qual ragione vi sarebbe per ritener che esse siano? Cristiano Wolf (1679-1754), interpetre fedele della mente del Leibniz stabiliva di fatti, che avrebbo potuto Dio senza detrimento delle nostre idee, o fare esistere le anime sole, o decretare eziandio l'esistenza dei corpi. Egli però a dimostrare che questi sono stati nel fatto creati, insegna come avendo Dio voluto la manifestazione della sua gloria e della potenza sua, non è dubbio che avesse ancora voluto tutto ciò che si riferisce a tal fine. Or tale, prosegue a dire, è la creazione dell'universo materiale e reale al di fuori dell'anima.

È facile il vedere come una simile dimostrazione non avea forza di stabilire sul serio l'esistenza delle cose estrinseche: mentre, ove le nostre sensazioni non derivassero dai loro oggetti, l'universo reale saria affatto superfluo alla conoscenza che noi ne abbiamo: onde l'intento della gloria esterna di Dio si otterrebbe anche nel caso che Dio avesse formato l'anima in guisa da vedere ed ammirar l'universo senza che questo esistesse; per non dire di più come la creazione dell'universo reale riuscendo vana nella ipotesi di cui parliamo, sarebbe anzi sconveniente per la natura di chi, essendo sapientissimo, nulla può vanamente disporre. Nè la cosa va altrimenti in rapporto alla prova della veracità di Dio, addotta già dal Descartes e riprodotta dal Malebranche; poichè l'esistenza fenomenale del mondo, per servirmi delle parole del Gioberti, potrebbe essere, come il moto solare intorno alla terra, una illusione umana, non inganno divino; e una illusione possibile a dissiparsi coll'uso del ragionamento.

Per tutto ciò le teoriche relative alla origine e valore della cono-

scenza professate dal Malebranche, dal Locke, dal Leibniz, menavano tutte ad una conseguenza, che cioè noi non possiamo uscire dai fenomeni che si manifestano nell'interno dell'anima propria. Lo scetticismo allora diventato una necessità logica, atteso simili antecedenti, trovò un abile difensore in David Hume, nato da illustre casa di Edimborgo (1711-1776). Il quale le conoscenze tutte sparti in due classi, l'una che comprende le relazioni fra le idee, l'altra che versa sui fatti; così però da insegnare che le idee sono una copia delle sensazioni, e che da queste si distinguono solo per la loro minore vivacità. Facendo indi passaggio da detta divisione alla ricerca dei principii sui quali riposano le verità di fatto, volle egli qualmente in fuor dei fenomeni speciali, tutte le conoscenze che noi possediamo circa l'ordine universale del mondo, sono poggiate sulla supposizione che gli esseri della natura simili a quelli che ci sono d'innanzi, hanno le stesse proprietà e sono sottoposti alle medesime leggi. Perlochè Hume da vero locchiano ammise l'induzione qual fondamento di tutte le conoscenze universali, e qual fondamento delle induzioni il principio della similitudine del futuro col passato, ovvero della costanza dell'ordine della natura: principio suggerito da una certa specie di istinto o tendenza induttiva, per virtù di cui non solo immaginiamo una successione di avvenimenti uniforme all'attuale, ma regoliamo di più con ogni fiducia sulla costanza di detta successione la propria condotta. Nel farsi però a ricercar di vantaggio se il detto principio riposi esso stesso sopra qualche fondamento valevole, il detto filosofo pensa che il fondamento delle induzioni non è immediatamente evidente, nè una verità dimostrata. In effetti il giudizio circa la simiglianza del futuro col passato, non può risguardarsi come necessario, poichè nell'idea del passato non si trova quella della sua similitudine coll'avvenire; nè può dirsi che sia una conoscenza poggiata sui fatti, poichè il futuro cessando di esser tale appena diventa un fatto che può esser raggiunto da noi, si sottrae di continuo alla esperienza. Di ciò desume egli, che noi non abbiamo alcuna ragione di affidarci con certezza alla costanza del corso degli avvenimenti, e che i principii di analogia sui quali riposano tutte le conoscenze universali di fatto sono sforniti di ogni valore scientifico, potendo solo servire come di regole per la vita pratica (56).

286° Cenno sullo spinozismo — Fra gli usi della mente nostra, ve ne ha due che inservono in modo specialissimo alla filosofia: dico la ri-

flessione e la speculazione. Ma perchè il loro adoperamento riesca al segno, è mestieri che la riflessione da una parte non sia difettuosa e incompleta, e la speculazione dall'altra non riesca esuberante ed eccessiva. Fu pertanto merito del Descartes l'aver revindicato il libero uso di detti mezzi, e l'aver fatto rinascere con essi la filosofia. Ma il non essersi da lui determinate le condizioni alle quali la mente deve ottemperare sia nel riflettere che nello speculare, e l'essersi in vece egli stesso separato ben presto dalla riflessione, con invocare a oltranza la speculazione, sì nella ricostruzione scientifica del mondo materiale che in quello della metafisica; fu cagione per cui tutti i sistemi originati dal cartesianismo riuscirono erronei o per difetto o per eccesso. Il Locke si giovò in modo parziale e incompleto della riflessione, e preparò il regno del sensismo. Malebranche e Leibniz usarono senza freno della speculazione, e produssero lo spiritualismo e l'idealismo. Accanto a questi due ultimi (non per affinità di sistema, ma sì per quella del metodo) non si può non collocare Benedetto Spinoza (1632-1677). Cartesiano in quanto al modo di speculare, trascurò egli del tutto il concetto originario e sperimentale della sostanza, col quale si percepisce siccome reale principio di azioni e sostegno di affezioni. Partì in vece dall'idea universale dell'essere, e considerò la sostanza stessa come un soggetto infinito dotato di infiniti attributi. Tale sostanza unica ed assoluta è Dio, i cui infiniti attributi sono l'estensione e il pensiero. Gli esseri finiti nascono dalle necessarie modificazioni di detti attributi, per modo che le anime siano modificazioni dell'infinito pensiero, i corpi della estensione infinita. Vi ha poi una legge non di caso, ma di natura e di fato la quale pervade l'intima, eterna e stabile essenza della divina sostanza, e produce tutte le moltiplici e variabili forme delle cose.

Contro questo sistema deve la filosofia constatare l'esistenza e il divario tra le idee umane e le divine; le une che sono l'opera del pensiero individuale, le altre in cui si rivela il pensiero estraindividuale, cioè Dio. Imperocchè qual cosa mai è l'universo in rapporto a Dio, se non ciò che sono le idee umane in rapporto all'*io?* Salvo che relativamente a Dio le idee sono esseri, poichè Dio è causa infinita; laddove gli esseri che può produrre la forza finita del pensier nostro non sono che idee. Idee-esseri, cioè ideato divino, ed esseri-idee, cioè ideato umano, ecco ciò che cade sotto la nostra intuizione immediata. Ma la mente non si arresta all'apprensione sola di tali cose. Essa aspira eziandio a

scorgerne le condizioni, e nella serie di queste vuol salire sino alle condizioni prime. Intanto le condizioni prime delle idee nostre ponno essere raggiunte per virtù di riflessione; non così quelle del mondo degli esseri, le quali poichè trascendono l'esperienza interna ed esterna, ponno solo formare oggetto di speculazioue (116 e 296). Per tutto questo io dico *la filosofia essere la scienza delle idee umane e delle idee divine, considerate non pure in sè stesse, quanto anche nelle loro condizioni prime, raggiunte le une per via di riflessione, le altre per opera di speculazione.* La quale deffinizione può essere compendiata nell'altra secondo cui chiamasi filosofia: *La scienza delle condizioni prime del mondo della conoscenza e di quello delle realità.* Imperocchè il mondo della conoscenza abbraccia le idee umane e vuol essere studiato per opera di riflessione: e nel mondo degli esseri si contiene l'idea divina, qual'è l'universo, le cui somme condizioni non ponno esser raggiunte che per la forza speculativa della nostra mente.

Atteso poi l'analogia che passa, almeno a nostro modo di intendere, fra l'*io* e Dio, quello finito, assoluto questo, ma pur simili in quanto l'uno e l'altro sono al centro di due mondi radicalmente concentrici: il primo cioè degli esseri-idee, l'altro delle idee-esseri; si può considerare la Teologia razionale quasi una Psicologia divina, fatta per virtù di speculazione; e la Psicologia quasi una Teologia umana fatta per opera di riflessione.

287° Necessità di migliorare l'uso della riflessione e della speculazione. Quanto alla prima, l'opera fu incominciata da Arnauld — Dopo lunghe considerazioni sopra le mentovate dottrine dei migliori ingegni, io mi sono convinto alla fine (e i lettori che hanno seguito i miei passi potranno non dissentire da me), come sistema unico di filosofia, non difettuoso nè esorbitante, non dogmatico nè scettico, sia quello che vien costruito con temperamento di riflessione e di speculazione, che noi abbiamo esposto a suo luogo (115 e segg.), ed andremo a riassumere al cominciar dell'ultimo seguente Capitolo (296).

Intanto il metodo che noi proseguiamo a chiamare cartesiano, non era all'epoca in esame nè determinato nè maturo abbastanza per produrre un sistema veramente vasto e adeguato. La riflessione riusciva monca da una parte, la speculazione sbrigliata dall'altra. Quindi il Locke preparava il sensismo; Spinoza, Malebranche e Leibniz davano origine alle ipotesi non meno esclusive per il lato opposto, quali erano

quelle dell'assolutismo, dello spiritualismo e dell'idealismo. In tale stato faceva mestieri di piegare i mentovati due usi dell'intelletto, quello dico del riflettere e l'altro dello speculare, a tali condizioni da far che si evitassero i sistemi parziali, e si riuscisse ad un sistema compiuto di scienza prima. A ciò poi si richiedeva, con opposte esigenze, da una parte di accrescere l'uso della riflessione, dall'altra di regolare quello della speculazione. L'uso della riflessione dovea essere accresciuto nelle due parti per le quali difettava, cioè in quanto alla estensione e in quanto alla intensità. In rapporto alla estensione doveasi trasportare, oltre alle potenze sensitive, anche su le intellettuali. In rapporto alla intensità, doveasi portare la riflessione stessa sino al punto da constatare come le facoltà intellettuali abbiano il potere di intuire i fatti reali ma mutabili da una parte, e dall'altra i veri assoluti ed eterni. L'uso della speculazione altronde dovea essere contenuto da qualche principio, che le impedisse di trascorrere oltre ogni segno nel campo indeterminato delle ipotesi (117 e 206). Il qual principio, lungi dall'essere suggerito dal Descartes, veniva invece eliminato affatto dalla massima di potersi affermare o negare delle cose, tutto ciò che è racchiuso o no nelle idee chiare di esse (280).

Quanto alla esigenza di perfezionare l'uso della riflessione, l'opera fu incominciata da un contemporaneo e contradditore insieme del Malebranche, voglio dire da Antonio Arnauld (m. 1664). Il Malebranche con tutti gli altri cartesiani avea considerato come fuor di quistione, che noi non percepiamo punto in sè stessi gli oggetti i quali sono fuori di noi. Imperocchè, diceva, noi vediamo il sole, le stelle ed una infinità di altre cose estrinseche; ma non è verisimile che l'anima esca dal corpo e che vada per così dire dilungandosi nei cieli, per contemplare simili oggetti. Ed è poi impossibile che essa riceva in sè sustanzialmente gli oggetti che sono fuori di lei. Laonde noi non possiamo apprendere menochè le subbiettive immagini delle cose.

Ma in opposizione a ciò avendo Arnauld preso a dimostrare come inutile sia l'interponimento degli esseri rappresentativi, segnò questo divario fra percezione ed idea. « Convien notare, dice egli, che tali cose benchè identiche hanno un doppio rapporto: l'uno all'anima che è modificata, l'altro alla cosa percepita. Così la percezione di un quadrato indica più direttamente l'anima che lo percepisce, ma l'idea del quadrato denota il quadrato stesso che è l'obbietto appreso ». Posta la qual

distinzione dichiara egli come segue la sua dottrina. « Io dico qui, che se per concepire immediatamente il sole si intende ciò che è opposto a percepirlo per mezzo delle idee, prese subbiettivamente come atti conoscitivi dell'anima, si dee convenire che noi non lo vediamo immediatamente; imperocchè è più chiaro del giorno che noi non possiam percepirlo se non mediante un atto conoscitivo dell'anima. Che se vuolsi dire che noi non lo conosciamo immediatamente, perchè vi fa bisogno l'interposizione delle idee prese come esseri rappresentativi, io pretendo che secondo questo significato non mediatamente, ma bensì in modo immediato è che noi vediamo il sole » (1).

288° **Sensismo del Condillac**—Posteriormente il D'Alembert (m. 1783) ritenendo la supposizione comune a tutti i cartesiani, che non si possono conoscere i corpi meno che per le immagini, propose a risolvere questo problema, famoso perchè da esso presero origine le ideologie di Condillac e Tracy, non che molte altre dappoi. Adunque chiese egli: « Come l'anima esce fuori di sè per arrivare ai corpi? come spiegare questo passaggio? *Hoc opus, hic labor* ». La ragione, secondo lui, che può elevare tale quistione, non è sufficiente a risolverla. In effetti, diceva egli, non essendovi alcun rapporto fra la sensazione e l'obbietto che n'è l'occasione, egli non sembra che possa rinvenirsi un passaggio possibile dall'una all'altro; nè vi ha che una specie di istinto più sicuro della ragione stessa, che potesse aver forza di farci sormontare un sì grande intervallo.

Rivolta allora la mente del Condillac (1715-1780) a dar ragione del trasportar che facciamo al di fuori di noi le nostre subbiettive immagini, suppose un uomo sfornito di sensazioni in sì fatto modo che somigliasse una statua: e questa suppose venire affetta a mano a mano dalle sensazioni di odore, di suono, di sapore e di colore. Finchè la statua è limitata a tai sensi, anzichè venire a giorno di alcuna estrinseca esistenza reale, credesi essa stessa mutata in ciascuna di dette affezioni, ovvero nel loro complesso; ma quando la stessa volgendo per caso il suo braccio si imbatte in un altro corpo, risente allora un urto che le proviene da qualche cosa estrinseca a lei. « Il *me*, dice egli, che si sente modificato nella mano, non riceve dal corpo la stessa risposta ». Così dopo aver dimostrato nella prima parte del suo Trattato delle sensazioni che i primi quattro sensi sono subbiettivi, vien dichiarando

(1) *Des vraies et des fausses idées*, Ch. V.

nella seconda parte che il sentimento del tatto, come quello che è fornito di doppia relazione, coll'obbietto sentito cioè e col subbietto che lo sente, è per sua natura obbiettivo; e nella terza in fine, rispondendo alle inchieste elevate dal D'Alembert, mostra come il senso del tatto induca la statua a trasportare al di fuori di sè le altre sensazioni per virtù di un abituale giudizio, il quale dice che le cagioni si degli odori che dei suoni, dei sapori e dei colori sono negli esseri corporei che la circondano. E questo spiegò nella seguente maniera. « Portando per caso la statua la mano su gli oggetti circostanti, prende un fiore e lo stringe fra le dita. Il braccio mosso senza scopo or lo appressa ed or lo rimuove dal volto; essa si sente modificata in certa maniera con maggiore o minore vivezza. Attonita di questo ripete gli atti medesimi, prendendo ora ed or lasciando quel fiore, finchè comincia a persuadersi che essa deve al fiore la sua affezione odorosa ». Nello stesso modo il Condillac fa che la statua giudichi per mezzo del tatto (secondo la sua frase), che i suoni, i sapori, i colori sono nei corpi; così che abituandosi a simili giudizii si avvezza a trasportare fuori di sè tutte le interne affezioni. Molti, e fra questi il Bonnet e poi il Destutt de Tracy, lo ebbero a norma nelle loro ideologie.

289° Dottrina della intuizione di Reid — Fu un gran passo al certo quello dato dal Condillac nel riconoscere la relazione oggettiva della sensazione del tatto; ma, oltre all'inconveniente di un metodo ipotetico, la sua teorica riuscì imperfetta per essersi limitata alla sola analisi delle sensazioni, senza ravvisare il potere della nostra facoltà di intuire la realità sostanziale delle cose. Mentre però il sensismo in Francia raggiungeva la maggiore perfezione di cui era capace, Tommaso Reid (1704-1796) professore a Glasgow estendeva l'uso della riflessione sulle facoltà spirituali, e riconosceva nello spirito il potere di raggiungere i corpi in sè stessi. Adunque volgendosi egli innanzi tutto a togliere di mezzo le immagini, negò che per esse, quando è parola delle percezioni di oggetti sensibili, si possa alcuna cosa intendere. Imperocchè, quando anche si volesse parlare delle immagini della vista, come comprendere per qual modo si vengano a effigiare in luogo riposto ed opaco affatto qual è il cervello, nell'atto che esse sono colorate? Ove poi le immagini si volessero ravvisare negli altri sensi, qual nozione potriasi avere di esse? qual nozione delle immagini del sapore, del suono, dell'odore, di una resistenza? E se si ripiglia essere esse un altro suono,

o un altro sapore, odore o urto simili ai precedenti, non varrebbe ciò quanto duplicare vanamente la sensazione immediata degli obbietti esteriori, senza in nulla scemarla?

Dopo ciò nel farsi il Reid a spiegare il fatto della percezione degli oggetti estrinseci, pose distinzione fra le seguenti tre cose, che sono: 1° l'oggetto esterno il quale agisce su gli organi: 2° la sensazione che modifica l'anima senza nulla manifestarle: 3° la percezione immediata dell'obbietto fatta nell'anima. E voltosi contro la nota opposizione che l'anima non può apprendere gli obbietti in sè stessi, perchè non può raggiugnerli là dove essi sono, spiegò questa teorica di discrepanza fra le cause metafisiche e le naturali, dicendo: le prime essere quelle che sono veramente connesse coi loro effetti, le altre essere congiunte soltanto per ordine di successione nel tempo: quindi disse che nella natura non ci vien per l'esperienza mostrata vera causa che produca gli effetti, ma solo degli avvenimenti che son seguiti da altri, cioè dire cause naturali ma non metafisiche. E lo stesso insegnò avverarsi nel fatto della percezione dei corpi, ponendo gli obbietti, le sensazioni e le percezioni come tre fatti congiunti, ma in niuna dipendenza fra loro. Posta la qual cosa risolvette in facil maniera l'opposizione di Malebranche: perciocchè se gli obbietti non sono la vera causa delle percezioni dell'anima, niuna difficoltà rimane a comprendere come essi possano precedere la conoscenza che l'anima ne prende ad onta che non le siano presenti, e come lo spirito possa conoscerli tuttochè lontani di luogo. Sicchè, secondo Reid, essendo i detti tre fatti in sola congiunzione, senza connessione di causalità metafisica, niuna ripugnanza vi ha in dire, che possa anche stare la percezione di un obbietto, quando anche l'obbietto ovvero l'impressione sua non sia.

È facile a scorgere come rotta la connessione fra percezione ed obbietto percepito, non possiam dalla prima dedurre l'esistenza dell'altro. Per questa cagione invocò Reid oltre al senso intimo anche il comun senso degli uomini, ovvero le credenze instintive dell'umana natura: fra le quali annoverò egli pure quelle che hanno per obbietto le cose che chiaramente percepiamo per mezzo dei sensi esterni. È nella natura dell'uomo accordar piena fede al testimonio dei sensi, innanzi che l'educazione ovvero alcuna altra idea potessero abituarvelo. « Colui che rigetta queste verità resta isolato nel centro dell'universo, vive circondato dal vuoto, senza alcuna creatura fuori di lui ». E da ciò con-

clude che l'idealismo è opposto al senso comune. Salvo che questa tendenza, tuttochè irrefragabile in sè, è non pertanto sfornita di ogni fondamento razionale o sperimentale, è un fatto non reso legittimo da alcun motivo che autorizzi simile spontaneità dell'umana natura, inefficace perciò a vincere lo scetticismo. Tommaso Brown e Duglad Stewart (1753-1828), e posteriormente William Hamilton, furono successori di Reid nella scuola di Scozia e continuatori della dottrina di lui.

290° Sistema di Kant—In tale stato di cose Emanuele Kant (1724-1804) imprese nell'Alemagna a spiegare i fatti della conoscenza colla ipotesi delle forme subbiettive della nostra ragione. Vogliónsi in effetti distinguere in ogni conoscenza, secondo questo filosofo, il materiale e il formale. Dicesi materiale la semplice impressione sentita, la quale potendo esservi o no, in questo o in altro modo, è pur *contingente*. Ma avuta che si è l'impressione dell'obbietto, lo spirito deve apprenderlo come esistente in qualche determinata condizione, deve concepirlo come di una natura peculiare: questa parte che necessariamente segue l'impressione è quella che constituisce il formale della conoscenza: il perchè la forma è *necessaria*. Però se la forma è necessaria, dessa non è data allo spirito dalla impressione sensibile la quale è contingente: si bene è posta dallo spirito all'occasione della medesima. Ecco l'idealismo formale di Kant, ed il quesito che lo accompagna: quali sono le forme necessarie delle quali lo spirito veste le impressioni sentite? Senza porci dentro a molti speciali dettagli, noi ci atterremo soltanto alla enumerazione delle forme *a priori*, quale da lui fu data, dapprima relativamente alla sensibilità, e quindi all'intelletto. Per ciò che appartiene alla prima, ben distinse egli l'esterna sensibilità dall'interna. Nei fatti della sensibilità esterna chiamò materia le affezioni sensibili provate dagli organi; la forma poi è lo *spazio* in cui lo spirito necessariamente colloca gli oggetti sentiti: necessariamente, egli dice, perchè la forma di spazio è nello spirito anche quando non vi è l'idea del corpo, anche quando l'universo sensibile vien supposto annientato: sicchè dato un fantasma, deve lo spirito rivestirlo della forma di spazio, ovvero, in seguito della sua attività, in esso allogarlo. Pei fatti poi della conscienza, la materia sono le intime affezioni che si presentano nel nostro interno aggruppate; ma avute che sono, lo spirito le spiega in un ordine successivo, e le riveste della forma del *tempo:* necessaria anch'essa perchè la visione di un tempo indefinito, che l'esperienza non ci offre, rimane pure quando sia

tolta ogni materia e suppongasi ogni atto annullato. Le forme innate del tempo e dello spazio furono dette da Kant *visioni pure* della sensibilità: visioni perchè forme sensibili, pure perchè poste dallo spirito, ed esistenti in esso come indeterminate e immutabili.

Ma noi, soggetti conoscitivi, concepiamo ancora ciò che sentiamo, determiniamo cioè la natura delle cose sentite. Dalle visioni della sensibilità fa così il Kant passaggio alle forme dell'intelletto, chiamate con Aristotile *categorie*. Or per concepire intellettualmente le cose, ci conviene rivestirle o della forma del *positivo*, come si ha nei giudizii affermativi, o di quella della *privazione* nei negativi, o di quella della *limitazione* negl'indefiniti. Laonde fa uopo che lo spirito possegga primamente queste tre forme ovvero concetti, relativi alla qualità dei giudizii — Per rapporto alla quantità o estensione dei giudizii, per concepire un oggetto come uno o come parte di un tutto o come tutto, dobbiamo avere i concetti dell'*unità*, della *moltiplicità*, della *totalità* — Per la relazione dei giudizii, affinchè si potesse nei categorici pensare il rapporto del predicato al soggetto in modo assoluto, dobbiamo avere il concetto di *sostanza* e *qualità*, senza di che non ci può venir fatto di pensare un termine come sostegno dell'altro. Se poi condizionalmente pensiamo il rapporto dell'attributo al subbietto, allora, poichè la condizione e il condizionato sono in dipendenza mutua come di causa ed effetto, perciò è necessario il concetto di *causalità*. Quando in fine formiamo giudizii in modo disgiuntivo, noi dividiamo il predicato nei suoi membri, lasciando indeciso qual di essi convenga o no al soggetto. E pur rimane fra loro tal rapporto reciproco, che tutti esclusi si ponga uno, e posto un d'essi si escludano i rimanenti, ovvero altra simile relazione che fra loro intercede come fra l'agente e l'essere passivo. Kant inferisce da ciò, che pei giudizii disgiuntivi si richiede il concetto *a priori* di *reciprocanza* — Rimane la modalità, secondo la quale i giudizii son necessarii quando pensiamo che alcuna cosa vada assolutamente in dato modo, sono contingenti qualora si afferma o nega il fatto ma non necessariamente, sono ipotetici quando neppur si volge la mente al fatto, ma si giudica del mero possibile. Laonde ad aver la modalità sono necessarii i tre concetti di *necessità*, *contingenza* e *possibilità*. Tali sono i dodici concetti dell'intelletto puro, ritrovati dal prussiano filosofo con finissima analisi sulle forme tutte dei nostri giudizii.

Tuttavolta lo spirito dell'uomo non resta soddisfatto dall'applicazione

delle sue categorie agli oggetti sensibili. Non basta per lui l'aver prodotto una unità; egli vuole rimontare altresì ad una unità che non ha prodotto, all'unità semplice ed assoluta. Così pure si innalza all'idea di una totalità maggiore di ogni altra, ed all'idea della causa assoluta. Quindi i tre ideali della ragion pura: l'ideale cioè psicologico, l'ideale cosmologico e l'ideale teologico. In questo modo ridusse Kant a forma statistica la teorica razionale di Leibniz (1).

291° Fichte e Schelling—Amedeo Fichte (1762-1814) pigliate le mosse dalle ultime conseguenze del sistema di Kant, venne insegnando il mondo interno ed esterno, ovvero il *me* ed il *non me* nella loro mutua relazione essere obbietti fenomenici di un sentimento cui si sottrae qualsisia sustanziale realità. Laonde non è a porre in dubbio per lui, che noi sembriamo a noi stessi finiti, mentrechè ci troviamo limitati da qualche fenomeno esterno; nè men tale ci sembra il mondo sensibile, che soggiace all'azione nostra dominatrice, anzi è limitato da essa. Ma questi fenomeni che la conscienza e le estrinseche sensazioni ci scovrono, presuppongono una forza infinitamente produttiva, la quale spieghi il fenomeno e produca le stesse apparenze. Questa forza che esiste tutta in sè, occulta allo sguardo della riflessione, è l'*io* puro, il quale poichè diverso dal *me* e dal *non me* empirico, non partecipa in alcun modo alla costoro condizione limitata e mutabile. Ondechè preso in sè stesso egli è indeterminato, infinito, necessario: egli è la realità unica ed universale, che si manifesta sotto la duplice forma del *me* e del *non me*, del mondo interno e della esterna natura: realità identica al di sotto di qualsivoglia opposizione possibile. Quell'*io* che nel sistema di Fichte è individuale, diventa universale in quello di Schelling. Spinoza avea sostenuto che unica è la sostanza di tutte le cose, e che il pensiero e l'estensione sono i suoi attributi. Dite in vece che la detta sostanza è causa; ricavate da una tal causa i fenomeni tutti del pensiero da una parte e quelli della natura visibile dall'altra, cioè tanto l'*io* quanto il *non io*; avrete una idea del sistema ora indicato.

292° Dottrina speculativa del Vico—Ma pria che il perfezionato uso della riflessione avesse dato i suoi frutti (295), una gran mente era apparsa sull'orizzonte dello scibile, per mostrare qual debba essere la

(1) Della ragion pratica di Kant ne teniamo parola nella *Filos. del Diritto* (Lib. I, Lez. X).

feconda e certa norma della virtù speculativa, che è l'altro mezzo il quale, come fra poco ripeteremo (296), dee concorrere colla riflessione per costruire un sistema compiuto di scienza prima. Detta norma fu suggerita da Giambattista Vico (1668-1744), genio tanto superiore ad ogni altro nel periodo moderno, quanto il pelasgico Pitagora lo fu a tutti quelli del periodo antico; siccome lo mostra l'avere il Vico sorvolato sui sistemi più famosi dei contemporanei, senza quasi fermarsi mai su di essi se non per escluderli, e l'essersi in vece, per forza di uno squisito e finissimo istintó, rivolto sulla più antica italiana sapienza; rendendo idea di quegli artisti che a preferenza dei mille sontuosi edifizii nuovi, studiano con religiosa cura le bellezze che tuttora vivono in mezzo alle classiche ruine del Partenone.

Adunque stimò il Vico la sola coscienza essere insufficiente a produrre la scienza e molto più la filosofia. « Imperocchè, dice, conoscere si è comprendere il modo o la forma con cui una cosa riceve esistenza; laddove la coscienza è propria di quelle cose, di cui non possiamo dimostrare il modo, o la forma con cui prendono esistenza. E in effetti nella vita pratica spesso, quando non ci riesce di spiegare le cose con verun segno o argomento, ricorriamo alla testimonianza della coscienza. Però lo scettico, comechè avesse la coscienza di pensare, purtuttavia ignora le cagioni del pensiero, ossia il modo in cui questo ha esistenza » (1).

Dopo ciò egli vede con piena luce, che la Metafisica, quale scienza dei principii delle cose, deve essere rivendicata alla virtù speculativa dell'intelletto; e segna quella sua fondamental differenza tra il vero divino e l'umano: il primo che è come un'immagine solida degli obbietti, l'altro che è come un'immagine piana. Quindi prosegue: « E come il vero divino si è quello che Dio mentre il conosce ne coordina gli elementi e lo genera; così il vero umano è quello che l'uomo mentre lo conosce lo viene a comporre e insiememente a formare. Ed in tal guisa la scienza è la cognizione della genesi, ossia del modo in cui una cosa vien prodotta, e per effetto della quale mentre la mente conosce il modo di tal genesi, attesochè ne compone gli elementi, viene a formarla: solida, se si ragiona di Dio che ne comprende tutti gli elementi; piana, se si parla dell'uomo, che non penetra oltre le parti esterne » (2). Quindi

(1) *De antiquiss. Ital. Sap.* Cap. I, § II, n. 5.
(2) Ivi, Cap. I, in princ. n. 5 e 6.

pure la differenza tra l'aritmetica, la geometria e la da questa ingenerata meccanica, le quali sono nella facoltà dell'uomo, perchè in esse per tanto dimostriamo il vero per quanto il facciamo; e gli oggetti fisici dall'altra parte i quali sono nella facoltà di Dio. Al qual proposito insegna: « Non essere possibile a noi il provare le cose fisiche dalle cause, essendo gli elementi delle cose naturali fuori di noi. Imperciocchè sebbene fossero questi finiti, purtuttavia si richiede un'infinita virtù per riordinarli, comporli ed indi darne un effetto » (1). Dalle quali cose si rende aperto con molta chiarezza, siccome il più gran servigio che avesse reso il Vico alla filosofia fu quello di invocare la speculazione in sussidio della riflessione, e di porre a norma della speculazione stessa il principio di analogia fra il mondo umano e il divino, ovvero fra le idee che riconoscono in noi la loro origine, e gli esseri che la riconoscono in Dio. « In guisa che, per conchiudere colle sue parole, mentre noi nella lingua volgare chiamiamo impropriamente le statue e le pitture Pensieri degli autori, si dirà propriamente di Dio, essere cioè tutte le cose esistenti *Pensieri di Dio* » (2).

293° Sviluppo riserbato al di lui sistema—E pure quest'alto, complessivo e vero concetto di Metafisica era un germe serbato a svilupparsi in un'altra epoca, e forse ad animare il terzo periodo della filosofia, in cui la sapienza pitagorica, non profuga come la prima nè solinga come la seconda volta, sarà il retaggio di cui andranno più superbi gl'Italiani, poichè in essa troveranno il nucleo certo di una filosofia che potrà stendere i suoi rami su tutte le parti del vivere interiore ed esterno dell'umana natura. L'analogia che dee servire di mezzo alla speculazione filosofica, enunciata nella sua generalità, non fa che porre a livello, salvo il divario, il mondo delle idee e quello delle cose reali, per far che la conoscenza e la spiegazione di entrambo si rischiari con lume reciproco. Ambo i detti due mondi hanno in effetti ciò di comune, che essi, per dirla col Vico, presentano dei pensieri. Di ciò deriva, che tutto quello che deesi dire necessariamente dell'uno, uopo è che si affermi, salvo sempre le differenze, anche dell'altro. Ora poi in ogni pensiero si ravvisa l'atto e quasi l'impronta di un principio pensante semplice; poichè in ogni pensiero vi è unità nella varietà, vi è unione o

(1) *De antiquiss. Ital. Sap.* Cap. III, n. 5 e 6.
(2) Ivi, Cap. VII, in princ.

composizione: cose tutte le quali dicono azione di essere non composto nè moltiplice, ma semplice ed uno. Come adunque le idee nostre sono il prodotto del *me*, così l'universo reale dee avere un principio, il quale stia ad esso, come l'*io* sta al mondo delle nostre idee.

294° Di Antonio Genovesi — Il Genovesi (1712, 1769) valse ad abbattere lo scolasticismo in Italia. Erudito, critico, ragionatore, formato alla scuola dei classici autori, lontano da ogni esorbitanza, mantenne egli il decoro ed arricchì il patrimonio della filosofia presso di noi. Se in mezzo alle sue assidue fatiche di meditazione, di scrittura e di insegnamento, avesse egli potuto conservar l'animo sereno; io ritengo che rifacendosi sulle sue orme avrebbe dato prova in metafisica di una originalità non inferiore forse a quella del Vico. Ma il Genovesi fatto segno in Napoli di clericale persecuzione, a capo di cui si era messo il Cardinale coll'animo deliberato di perderlo; costretto a discolparsi delle imputazioni di novatore e di eretico (1); lungamente perplesso e sbigottito in mezzo ai pericoli delle inique mene; si rivolse in fine allo studio della scienza del Commercio, a cui lo invitava l'animo generoso ed amico di Bartolomeo Intieri fiorentino, con istallare di proprio conto una cattedra nella Università di Napoli (1754). Tale circostanza se fu somma ventura per ridare la pace al grand'uomo, valse ancora a segnare una vera epoca nella storia delle scienze economiche. Ma per altrettanto quel suo deviare di studii, non meno che le anteriori angosce di vita, furono cagione per cui una stabile filosofia non si fosse dopo il Vico fondata tra noi.

295° Ulteriore perfezionamento della dottrina della intuizione — Era pertanto serbato all'Italia il perfezionare la importante dottrina della percezione ovvero intuito delle realità sostanziali finite. Imperciocchè l'ingegno positivo di Pasquale Galluppi (1770-1846), ritenuto il principio della scuola scozzese, che lo spirito percepisce gli oggetti in sè stessi senza interponimento d'immagini, e vedendo di più la connessione fra le percezioni e le sensazioni degli oggetti estrinseci; rese comune a tutti i sensi la duplice relazione del tatto di Condillac, con porre in piena luce il fatto, che la riflessione ci presenta ogni esterna sensazione così legata al soggetto ed all'oggetto insieme, che nè potrebbe essere, nè aversene consapevolezza qualora l'obbietto non fosse

(1) V. Galanti, *Elogio storico di Ant. Genovesi*, Nap. 1772, pag. 71 e segg.

reale. Per la piena intelligenza della quale dottrina è da notare la differenza fra tre diverse specie di fatti che si presentano nell'ambito della coscienza. Alcuni si offrono come interni e liberi, quali sono i nostri voleri; altri come necessarii ma pur racchiusi in noi stessi, quali sono i giudizii relativi a verità razionali; altri in fine non solo come necessarii perchè non sottoposti a diretto imporo di volontà, ma ancora come legati ad obbietti diversi dal proprio *me*, e quindi estrinseci a lui benchè sopra di lui operanti: e tali sono i fatti della esterna sensibilità. Circa la quale il Galluppi avvertì, qualmente rinvengasi in essa un doppio rapporto obbiettivo; l'uno comune ad ogni percezione come ad oggetto suo, l'altro come a causa estrinseca che agisce sopra di noi. Le quali cose premesse, passa egli a stabilire l'esistenza dolla dualità primitiva in così fatto modo. « La testimonianza della coscienza è verace: ora essa ci assicura dell'esistenza in noi delle percezioni di cose esistenti esterne: queste percezioni sono dunque realmente in noi. Ma se i corpi non esistessero, non vi sarebbero in noi percezioni di cose esistenti esterne a noi: i corpi dunque esistono, e la veracità della coscienza mena ad ammettere la voracità della testimonianza dei nostri sensi esterni ».

Dietro di ciò il Galluppi videsi nel dritto di ammettere, 1° che la sensazione non sia una modificazione diversa dalla percezione dei corpi nel senso voluto dal Reid; imperocchè la percezione degli oggetti esterni non è che una percezione passiva, una sensazione: 2° che la sensazione non è solo congiunta coll'oggetto suo, ma è con essa in necessaria connessione: 3° che perciò per passare dalla sensazione all'oggetto reale, non bisogna invocare alcun estraneo principio oltre la testimonianza della coscienza. Riprovando in tal modo il Galluppi la percezione dell'estrinseco nel senso voluto dagli scozzesi, e ripetendo la conoscenza dei corpi dalla sensazione sola, potrebbe egli a molti sembrare sensista. « Ma se ben si osserva si vede (e la difesa è del Gioberti), che la sua non è la pretta sensazione tenuta per insufficiente da Tommaso Reid e dai suoi seguaci, a spiegare l'apprensione degli oggetti, ma racchiude due elementi, l'uno dei quali risponde alla facoltà percettiva della scuola di Edimborgo » (1). Vuolsi poi nella dottrina della oggettività della percezione ravvisare un dei vanti principali del Galluppi, massimo per

(1) *Teorica del Sovrannaturale*, Nota III.

avere egli contribuito con essa a sostenere il valore oggettivo della conoscenza contro gli attacchi del Kantismo e contro le sue conseguenze.

CAPITOLO III.

Epoca ultima del periodo moderno.

296° Si riassume l'idea generale della filosofia—Riandando i passi segnati dal pensier filosofico sul campo della storia, lo spirito del filosofo non può non restare colpito da due punti luminosi i quali rischiarano la mente e la guidano al più alto concetto della filosofia. Tali punti o quasi centri di luce sono la prima e l'ultima italiana sapienza, dalle quali soccorsa la meditazione del filosofo giunge a nobilitare e ad ampliare il concetto della filosofia, con pensarla come la scienza delle condizioni prime della conoscenza e della esistenza delle cose. A costruir poi tale scienza abbiamo indicato non bastare la riflessione, ma richiedersi anche la speculazione (116): imperocchè la riflessione è bastevole a constatare i fatti, ma la speculazione è necessaria a spiegarli. Ambo concorrono a costituire il metodo proprio filosofico, ovvero l'uso dei mezzi conoscitivi più idoneo all'indole ed alle difficili esigenze della filosofia. Ma la riflessione può riuscire difettuosa, sia che neghi la virtù conoscitiva dello spirito, sia che non ne ravvisi tutta la efficacia relativamente agli oggetti; e può anche riuscire eccessiva, sia che si estenda la ragione ad un oggetto che non entra nella sfera della sua virtù, sia che si ammetta nell'uomo alcuna facoltà superiore a quelle che in effetti abbiamo. Dall'altra parte la speculazione può anche trasmodare per eccesso, come quando in forza di alcun supposto principio giunge o ad alterare o a distruggere i fatti; e può mancare per difetto, come quando non giunge a spiegare i fatti medesimi. Acciò per tanto la speculazione filosofica potesse riuscir nel suo ufficio, essa dee aggirarsi intorno a taluni principii razionali, ai quali dee alla fine sovrastare un principio primo. Ma acciò la stessa speculazione riuscisse proficua per la spiegazione delle cose reali, è mestieri che la parte razionale e assoluta si venga a riscontrare ad ogni tratto coi dati della esperienza, e ciò non a caso, ma secondo una qualche stabile norma. Ecco pertanto riassunto in poco il nostro sistema.

La filosofia quale scienza delle condizioni prime della conoscenza e

della esistenza delle cose (2 e 3), consta di due parti (6 e 115). Analogamente a ciò essa deve esser trattata con un metodo che si avvalga di duplice mezzo: l'uno generale (16), l'altro speciale (116). Il primo mezzo è quello della riflessione; il secondo è quello dell'analogia, ovvero proporzione che possa farci argomentare quali siano le condizioni del pensiero estraindividuale, desumendole dalle condizioni del pensiero individuale (116). Ora, perchè l'uso di tal secondo mezzo riesca legittimo è necessario invocare un principio che sovrasti a tutti i termini del rapporto, esprimendo ciò che è essenziale ad essi. Nello applicare tale principio mediante l'analogia tratta dal mondo interno, consiste il lavoro della *speculazione* propria della parte acroamatica.

Or detto principio può essere enunciato nel seguente modo: *Non vi ha pensiero senza ideato e senza ideante:* lo che vuol dire: *Non vi ha pensiero senza soggetto (subjectum praedicationis vel inexistentiae) e senza principio pensante.* Togli il primo, non può pensarsi alcun attributo; togli l'altro, non può l'attributo esser posto in relazione al soggetto.

Simile pronunciato è poi di tale natura, che esso può essere anche invertito, dicendosi: *Non vi ha ideato nè ideante senza pensiero.* L'ideato di vero è il pensiero considerato in quanto al termine; l'ideante è il pensiero considerato in quanto al principio. Quindi, ove sta un ideato, ivi si riscontra un pensiero e si richiede l'ideante; ove sta questo si trova anche un pensiero, e non può non ammettersi un ideato. Si può anche considerare all'uopo, che ogni idea è il risultato di un giudizio, e che in ogni giudizio da una parte il predicato richiede un soggetto, e dall'altra esige un principio che lo ponga in relazione con questo. Al che si aggiunge, che mancando il principio pensante, nell'idea resterebbe la moltiplicità, ma non vi sarebbe unità (79).

Nelle scienze è necessario aver dei principii. Ma poichè il progresso all'infinito ripugna (93 e 109), si dee anche necessariamente ammettere un principio primo. Or che tale sia il detto enunciato si convince primamente da che in esso trovano la loro dimostrazione i due principii di modalità e di causalità (93, 110, 111 e 117).

A tale uopo si badi, che ogni cosa la quale ha una natura determinata, non solo deve essere considerata come un *effetto,* ma ancora quale un *pensiero,* o sia come un *vero,* in quantochè corrisponde alla sua idea esemplare: lo che venne significato appunto dal Vico quando notò, che: *Latinis verum et factum reciprocantur,* soggiungendo che *verum est ip-*

sum factum (1). Al qual proposito solo si dee avvertire, come ciò che comincia ad esistere è un *fatto* in rapporto alla sua causa materiale o fisica, ma è un *vero*, o un *ideato*, in rapporto alla sua causa intellettuale o metafisica, cioè in rapporto ad una mente ideatrice di esso; colla differenza che l'effetto importa un pensiero o ideato artificiale se è prodotto dall'ingegno umano, ed un pensiero o ideato naturale se in vece esiste in natura (208).

Ciò premesso, acquistano piena evidenza i due pronunciati metafisici di modalità e di causalità. Tutto ciò che esiste è non solo un *fatto* ma un *vero*, cioè un *pensiero*. Imperocchè solo la più gretta e parziale veduta potrebbe restringere il pensiero nella sola nostra individuale coscienza, quasichè nell'universo non vi fosse ordine, costanza, universalità di leggi, armonia, disegno, unità, cioè un *ideato* nelle proporzioni più vaste. Intanto abbiamo premesso che niun pensiero è possibile senza subbietto e senza principio pensante. Dunque resta dimostrato essere impossibile che alcuna cosa esista senza sostanza e senza causa. Così la statua in quanto ha quella data forma, costituisce il pensiero del suo autore, il termine cioè oggettivo della sua mente, cui noi denominiamo ideato artificiale. E però come niun pensiero può esistere senza subbietto e senza principio, ognuno argomenta che non può darsi statua senza marmo e senza scultore. Il primo è la sostanza a cui la forma della statua aderisce; l'altro è la causa che giudicando ed agendo ha riunito a quella sostanza piuttosto quella forma che un'altra, cioè piuttosto quello che qualsivoglia altro attributo. Confermasi da ciò che come ripugna il supporre un pensiero senza soggetto e senza principio pensante, così ripugnante è che siavi modo senza subbietto ed effetto senza causa. Ed è evidente che ciò che ora abbiamo detto delle opere artificiali, si debba con maggior ragione affermare delle opere naturali, risguardate non solo come *fatti*, ma come *veri*, cioè non solo sotto l'aspetto *fisico*, ed in rapporto alle loro singole cause *naturali*, per opera delle quali, a mo' di esempio, dal vegetale nasce il vegetale e dall'animale l'animale; ma anche in rapporto ad una *causa universale* in cui si trovino le forme comuni a cui si rannodano gl'innumerevoli esseri dei moltiplici regni della natura (111 e 117) (2).

(1) *De Antiquiss. Ital. Sap.* I, 1 e 3.

(2) Dopo ciò si può meglio intendere quel che noi dicevamo altra volta circa la con-

Che poi lo stesso pronunciato sia primo e sommo in tutto lo scibile, confermasi eziandio per ciò che da esso vengono suggeriti gli stessi due principii d'identità e di contraddizione, poichè in ciascuna di detti termini, quali sono pensiero, soggetto e principio, ovvero ideato ed ideante, posto l'uno si pongono gli altri, e tolto l'uno anche gli altri si tolgono.

Essendo poi tale il pensiero da essere affermato colla stessa negazione (61), scorgesi che in detto principio deesi riconoscere il fondamento di una filosofia non dogmatica, non empirica, non ideale o ipercritica (123), ma razionale nel suo stato terminativo di adeguatezza e di complemento. E scorgesi pure che la legge logica e dialettica (142) secondo la quale tutto deriva o dall'individuale o dall'estraindividuale pensiero, sta riposta nell'ordine progressivo dei giudizii, secondo cui i raziocinii in natura sono opere che hanno il loro fondamento nelle qualità delle cose, come tali qualità l'hanno nell'essere delle medesime, non in altra guisa che nella mente nostra i giudizii deduttivi presuppongono i secondarii, e questi i costituenti o primarii (128).

In seguito delle dette cose possiamo conchiudere, che il metodo filosofico speciale in quanto segue come norma l'enunciato sommo principio, e come mezzo l'analogia fra il pensiero che è in noi e quello che è fuori di noi, deve essere riconosciuto qual metodo non più di *riflessione sola*, ma di *speculazione*, per cui alla filosofia, altissima fra tutte le discipline, appartiene con pieno rigore il titolo di *scienza* non solo riflessiva e fondamentale, ma *speculativa*.

297° Ecletticismo del Cousin — Con questo tipo nella mente io vado però invano cercando, nell'epoca ultima del periodo moderno, un sistema il quale abbracciasse nel suo seno e desse ragione di tutta l'ontologia, senza essere però dogmatico, ovvero senza ricondurre al medio evo con infeudare di nuovo la scienza sotto la teologia. Il qual sistema se avesse potuto sorgere e grandeggiare in Italia, come certo sarebbe avvenuto qualora meno atroci fossero state le passate condizioni della penisola; avrebbe impedito alla filosofia moderna di prendere per av-

nessione tra il pensiero e l'essere (141 e 142). Imperocchè da un lato, ogni cosa non solo rappresenta un fatto ma un vero, e dall'altro ogni pensiero non solo esprime un vero ma un fatto. Tale è la dottrina che il Vico significò colla ripetuta frase: *Verum et factum reciprocantur*.

ventura la stessa piega di decadenza del periodo antico, e di far trovare ai posteri sino alla prima metà di questo secolo gli stessi sintomi della scuola neoplatonica alessandrina. Accenno principalmente all'eclettiscismo ed al sincretismo moderno. Pier Paolo Royer-Collard diede primo l'esempio di sottrarsi, con molto utile degli studii filosofici, alle influenze di Condillac e del sensismo che dominava in Francia, proclamando le dottrine razionali di Reid. Ma un suo scolaro, Vittorio Cousin, facendo passaggio dalla scuola scozzese alla esposizione della filosofia critica del Kant, e da questa allo studio degli antichi, ottenne in fine sì fatto risultamento: « Che ciascun sistema avendo avuto esistenza non può essere del tutto falso; siccome è certo altresì, che nessuno è del tutto vero, da che ha cessato di essere ». E da ciò dedusse, che non bisogna rifiutare veruna scuola, nè addirsi per intero a veruna; ma che fa uopo da ciascun sistema scegliere ciò che vi ha di vero e di buono: nella quale scelta è riposto appunto l'eclettiscismo.

298° Rosmini, Galluppi e Gioberti—L'eclettiscismo era un suggerimento troppo leggiero per essere seriamente temuto. Il vizio che doveasi più prevenire nell'ultima epoca del periodo moderno stava nel sincretismo. Rosmini e Gioberti erano tali da potere non solo far ciò, ma porre forse deffinitivamente in armonia l'ideologia coll'ontologia, senza cadere nè nello scetticismo nè nel dogmaticismo. Ma il primo non giunse a sottrarsi dalla influenza del criticismo, e si limitò alla maggiore riduzione possibile delle categorie di Kant. Imperocchè osservando come in ogni idea si trovi nascosa, quasi loro comun fondamento, l'idea generalissima dell'essere; nè trovando modo come farla provenire o dai sensi esterni, o dal sentimento di noi medesimi, o dalla riflessione locchiana; ne inferì come essa sia un elemento innato, forma unica di ogni nostro pensiero, senza la quale non avrebbe luogo altra concezione mentale. Salvo che in sì fatto sistema l'ideologia restava separata dall'ontologia, lasciando aperto il campo all'idealismo. Mentre, se la conoscenza tutta dovesse poggiare sull'unica nozione dell'essere possibile, come potriasi più pervenire al reale? Il Gioberti si avvide di ciò, e sostituì alla forma del possibile l'idea dell'ente propriamente detto. Se però questo bastava contro lo scetticismo, era mestieri, secondo lui, per la oppugnazione dei sistemi della identità assoluta, non solo di uscire dall'inerte seno dell'ente ideale, ma anche aggiungere all'uno il moltiplice, all'eterno il successivo, il mutabile all'immutabile, il contingente al ne-

cessario. Ed egli suppliva a ciò con dare ad oggetto dell'intuito l'ente, non solo come sostanza assoluta, ma altresì come causa creatrice di tutte le cose. Menochè ponendo egli l'ontologia al di sopra dell'ideologia, e comprendendo l'ontologia stessa nella sintesi dell'ente e dell'esistente riposta nell'atto creativo; veniva a togliere ogni modo di poter dimostrare l'uopo della creazione, come quella che antecedeva ogni altra sorta di conoscenza, a segno da costituire il primo filosofico. Quindi il Gioberti fu costretto in sostanza ad accettare la creazione quale un « dogma somministrato dalla parola rivelata »: con che veniva ad incardinare la filosofia sulla teologia, ed a cadere in un'altra sorta di sincretismo contrario all'indole genuina e libera di una scienza, che non dee pigliar le mosse se non da ciò di cui torna impossibile il dubitare. Invano poi il Gioberti si è adoprato con quanti mezzi potea suggerirgli una mente quale la sua, a mostrare che il principio protologico offerto dalla sua nota formola, oltre all'essere un dogma, sia anche un primo vero come splendente all'intuito. Avvegnachè da una parte la creazione essendo un atto divino in sè stessa presa, non può essere da altri immediatamente appresa se non dal suo principio che è Dio; mentre dall'altra parte la ragione può arrivare per via di analogia (129) a conoscere non già la creazione, ma sì il bisogno di essa. Lo che si fa tanto più evidente, quantochè l'uopo stesso di invocare la dottrina della creazione sfuggì alle ricerche dei più insigni pensatori; per modo che le stesse cosmogonie degli antichi furono costrette ad ammettere l'eternità della materia. In breve adunque, il sincretismo scorgesi portato all'ultimo segno dal Gioberti, come rilevasi appunto da che l'intuito dell'atto creativo non si era giunto ad affermare da nessun altro prima di lui.

299" Hegel—Facendo principio dal pensier puro, cioè dalla essenza del pensiero, non in quanto appartiene ad alcuno, ma in sè stesso preso (come quello al di là di cui non si può andare), Hegel imprende a dedurne l'immensa diversità delle forme finite e mutabili che fanno di sè mostra nell'universo. Or secondo lui la legge essenziale del pensiero è questa: « Ogni rappresentazione ed ogni cosa non è soltanto sè stessa (momento astratto), ma è anche la sua opposta, e quindi si distrugge di per sè (momento dialettico), siccome una terza che è la loro unità, cioè tale che pone la loro distruzione reciproca come verità di entrambe (momento speculativo o positivamente razionale); per esempio, essere, nulla, divenire; dritto, delitto, pena ». In virtù di tal legge, l'assoluto

che non può venir circoscritto da forme finite, può ben divenire un infinito numero di forme finite.

Conseguentemente la totalità delle determinazioni logiche, che come tali sono *l'una nell'altra*, deve avere secondo la legge dialettica il carattere opposto, per modo che quelle determinazioni debbano essere l'una fuori dell'altra, cioè nello spazio e nel tempo. In ciò è riposta la natura, così detta da *nascor*, la quale è l'idea fuori di sè, nella sua diversità da sè stessa, il cui carattere è la esteriorità. Finalmente il pensiero fa ritorno in sè stesso come spirito, il quale è l'unità dell'idea e della natura, cioè il momento speculativo di entrambo.

Uno dei punti più culminanti del sistema di Hegel è poi quello che riguarda l'infinito, imperocchè questo per lui non consiste che in un eterno ed incessante divenire, sì che non abbia riposo nè sosta, ma sia vita ed azione continua, inestinguibile: senza di che esso sarebbe determinato e finito. Ma ove si chieda in che consista il *divenire* stesso, si dee rispondere che se alcuna cosa diviene, essa non è più, poichè se fosse non diverrebbe, e nè meno essa è assolutamente *non*, perchè essa è come divenente. Dunque nel divenire si ha una immediata conversione dell'essere col niente, e viceversa.

Del resto un sì fatto sistema è troppo vasto per potere essere compendiato in questa parte del presente Manuale. Coloro i quali di proposito vorranno dedicarsi a cose filosofiche, potranno in esso avvezzarsi a quella severa profondità di cui l'esempio più splendido vedesi offerto appunto da un pensatore che incontrastabilmente ha superato quanti altri dopo Leibniz hanno resa illustre la Germania.

300° Passaggio ad un terzo periodo — Finirei qui per non sembrare di adulare persona viva, parlando del Mamiani. Ma oltrechè io non posso aggiungere per certo alla fama di lui, mi è necessario il farne menzione secondo io ne penso, per confermare il rannodamento e il passaggio dal secondo al terzo periodo della Storia della Filosofia. Dico adunque che il Mamiani è riuscito oltremodo utile ed opportuno, e nello impedire la declinazione maggiore della nostra scienza, e nel prepararne il migliore avvenire. Spettatore del ricorrente sincretismo fra dogma e ragione, egli nato alla scuola dell'Alighieri, richiamò in onore l'opera colla quale gl'Italiani aprirono l'epoca del risorgimento delle scienze, sì con separare le discipline razionali dalle rivelate, e sì con sottrarre le menti alle forme scolastiche ed all'autorità di Aristotile.

Raffermato il dritto del pensier libero, vide tuttavia facili e frequenti le deviazioni nell'esercizio di esso, e ne ricavò quanta sia la necessità dello studio del metodo. Vide la corrente degl'ingegni speculativi portarsi alle astrattezze, e richiamò la filosofia da una parte alla riflessione sui fatti interni, e dall'altra a consultare i dettati del senso comune. Colla riflessione ravvisò, che ogni sentimento dei modi del nostro essere e ogni apprensione degli obbietti esteriori include la percezione immediata della qualità inserita in una sostanza e dell'atto emanato da una forza. Al di sopra del senso comune collocò il vero e il certo assoluti, coi quali si assaggia e pesa il valore degli stessi pronunciati del genere umano; ed in cima di ogni vero assoluto pose il principio della ripugnanza logica, come quello innanzi a cui la ragione sentesi necessitata a chiuder l'ali ed a riposare. Trovando nella formola ideale « l'ente crea l'esistente » non più che una ipotesi, restrinse le pretensioni fondamentali dell'ontologismo tra limiti di una filosofia naturale e quasi dogmatica, ma le escluse dalla filosofia quale scienza teoretica o critica. Quando io considero questi ufficii resi dal Mamiani alla filosofia, e veggo com'egli consocia in ogni cosa all'antico il nuovo, e nell'atto che ridesta le gloriose memorie del pensiero italiano, si eleva pure alla teoria del progresso; quando io lo scorgo del pari innalzarsi a ripetere i principii della scienza del Diritto da quelle fonti in cui li attingeva Cicerone, e ad applicarli secondo le attuali condizioni d'Italia e d'Europa; non posso non ravvisare in lui le fila che condurranno la nostra scienza a dar di sè mostra più splendida fra le generazioni che verranno. Al quale intento Ho pur volti alacremente gli studii di altri eletti ingegni speculativi, i quali di presente sostengono l'onore della Metafisica presso di noi. Basterebbe di fatti citare il Berti, il Bonghi, il Ferri, il Fiorentino, il Franchi (Ausonio), lo Spaventa, il Vera, per riconoscere come l'Italia anche in filosofia occupi oggi un posto che non è secondo a quello delle altre nazioni. Ma non essendomi dato di compendiare i loro dotti lavori in questo breve Manuale, pongo termine con esortare per quanto è in me gli studiosi a trarre da essi il maggiore profitto per promuovere l'avito decoro della nostra gran patria, dopochè la stessa, ricomposta ad unità di stato, è gloriosamente rinata alla indipendenza ed alla libertà del pensiero.

AVVERTENZA

Se l'ultima parte del presente Manuale, cioè quella che racchiude la Parte Storica della Filosofia, dovesse sembrar troppo diffusa in comparazione delle altre tre che la precedono; sono nel caso di dire, che io ho voluto in essa piuttosto abbondare, perchè gli egregii Professori i quali dettano queste mie Istituzioni ne potranno tralasciare ciò che crederanno, nell'atto che gli alunni avranno occasione, anche colla sola lettura della medesima, di ampliare le loro idee ed acquistare molte nozioni certamente non inutili, fosse pure sotto il rapporto della erudizione. Debbo anzi soggiungere come io crederei che gli stessi Professori, piuttostochè dettare per intero la detta ultima parte in continuazione delle altre, potrebbero ricorrere ad essa, secondochè lo richiedono le materie delle precedenti, sopratutto per dare maggiore svolgimento alle quistioni più importanti, cioè a quelle che riflettono i principii ed il metodo della filosofia. Così il corso delle lezioni potrà a loro giudizio riuscire più o meno diffuso secondochè lo richiedono le stesse speciali occorrenze dell'insegnamento.